

P 10735

1988 -01- 15
BUDAPEST
KÖNYVTÁR

ANNALES

UNIVERSITATIS SCIENTIARUM
BUDAPESTINENSIS
DE ROLANDO EÖTVÖS NOMINATAE

SECTIO PHILOSOPHICA
ET SOCIOLOGICA

TOMUS XX.

REDIGIT
DR. ISTVÁN HERMANN

ADIUVANTE
DR. ISTVÁN PAIS



BUDAPEST
1986

ANNALES

UNIVERSITATIS SCIENTIARUM
BUDAPESTINENSIS
DE ROLANDO EÖTVÖS NOMINATAE

SECTIO PHILOSOPHICA
ET SOCIOLOGICA

TOMUS XX.

REDIGIT
DR. ISTVÁN HERMANN

ADIUVANTE
DR. ISTVÁN PAIS



BUDAPEST
1986

ANNALES

UNIVERSITATIS SCIENTIARUM BUDAPESTINENSIS DE ROLANDO EÖTVÖS NOMINATAE

SECTIO BIOLOGICA

inceptit anno MCMLIX

SECTIO CHIMICA

inceptit anno MCMLVII

SECTIO CLASSICA

inceptit anno MCMLXXIV

SECTIO GEOGRAPHICA

inceptit anno MCMLXV

SECTIO GEOLOGICA

inceptit anno MCMLVII

SECTIO HISTORICA

inceptit anno MCMLVII

SECTIO IURIDICA

inceptit anno MCMLIX

SECTIO LINGUISTICA

inceptit anno MCMLXX

SECTIO MATHEMATICA

inceptit anno MCMLVIII

SECTIO PAEDAGOGICA ET PSYCHOLOGICA

inceptit anno MCMLXX

SECTIO PHILOLOGICA HUNGARICA

inceptit anno MCMLXX

SECTIO PHILOLOGICA MODERNA

inceptit anno MCMLXX

SECTIO PHILOSOPHICA ET SOCIOLOGICA

inceptit anno MCMLXII

FORTSCHRITTSKONZEPTIONEN DER GESCHICHTS- UND GESELLSCHAFTSTHEORIE*

KARL ACHAM

Institut für Soziologie der Karl-Franzens-Universität
Graz

„Fortschritt“ ist ein Relationsbegriff, und dies vor allem in zweierlei Hinsicht: einerseits betrifft er alle Bewegungen, die sich raum-zeitlich vollziehen, insbesondere alle geschichtlichen Bewegungen; andererseits benennt der Ausdruck „Fortschritt“ eine – nach dem sozialen und politischen Standort des Wortbenützers verschiedene – Richtung des Fortschreitens und kann so zugleich Revolution, wie auch deren Verhinderung betreffen. Je nach Fixierung des Sachbereiches kann der Fortschritt als ein materieller oder als ein spiritueller verstanden werden, als einer der sich im Individuum vollzieht oder aber im Kollektiv.

I TERMINOLOGISCHE VORBEMERKUNGEN

Fortschritt in den Wissenschaften hatte meist mit der Reduktion eines Vielerlei von untereinander nicht vermittelten Sinneswahrnehmungen, also mit einer auf der Formulierung von nomologischen Aussagensystemen beruhenden Komplexitätsreduktion zu tun. Neben diesem Konzept des Fortschritts in den Natur- und Gesellschaftswissenschaften, also dem Fortschritt als einer *Erkenntniskategorie*, ist im besonderen der Fortschritt im Naturgeschehen und im Sozialgeschehen selbst, also Fortschritt als eine *Strukturkategorie*, in Betracht zu ziehen. Das Verhältnis zwischen den beiden erwähnten Fortschrittskonzepten gestaltete sich in der Geschichte der Neuzeit bis herauf in unsere Tage als ein sehr delikates. Sieht man einmal von der traditionell heilsgeschichtlichen Fortschrittsmetaphysik ab, wonach nur das als Fortschritt zu bezeichnen sei, was in aufsteigender Linie zu Gott als der ewigen Wahrheit hinführt, so zeigt sich eine grundlegende Differenz in den Auffassungen über den Fortschritt in der Geschichte, die mit der Frage zu tun hat, ob dem Erkenntnisfortschritt der Rang eines Leitsektors für den gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritt

* Erweiterte Fassung eines am 7. Mai 1986 an der Loránd-Eötvös-Universität gehaltenen Vortrags (Red.).

zugeschrieben wird oder nicht. So hat etwa die Gesellschaftstheorie der französischen Aufklärung alle Hoffnung in die Entwicklung der theoretischen Erkenntnisse gesetzt, weil sich mit dem Erkenntnisfortschritt – vermeintlich kausal notwendig – ein Fortschritt in der Gesellschaft, und damit ein Fortschreiten der Geschichte ereigne.

Eine wesentlich andere Fortschrittskonzeption verbindet sich mit der Überzeugung, daß der wissenschaftliche Fortschritt nur ein Derivat grundlegender gesellschaftlich-geschichtlicher Kräfte sei. In solchen Fällen – man denke etwa an die marxistische Basis-Überbau-Lehre oder aber auch an die wissenssoziologische Konzeption E. Durkheims – erscheint der wissenschaftliche Fortschritt als eine Funktion realhistorischer Geschehnisse, wobei der Erkenntnisfortschritt nur einen Indikator für den realgeschichtlichen Fortschritt darstellt.

Namentlich seit dem 19. Jahrhundert erfolgt die Erweiterung des Fortschrittsbegriffs: dessen Bedeutung als Verlaufsbestimmung und als Strukturmerkmal der Geschichte (Strukturkategorie) sowie als Konzept der theoretischen Vernunft (Erkenntniskategorie) wird zur *Handlungskategorie* erweitert. Der ontologische und gnoseologische Inhalt des Fortschrittsbegriffs wird somit erweitert in Richtung der Handlungspragmatik. Ganz in diesem Sinne ist die berühmte Hegelsche Formel von der Weltgeschichte als einem „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ zu verstehen, welchen Fortschritt, wie Hegel ausführt, „wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“¹ Ob spiritualistisch, wie bei Hegel, oder materialistisch, wie bei Marx und Engels, – der Weg, den die Menschheit zurücklegt, wird als ein Stufengang interpretiert, auf dem sich die Menschen mit zunehmendem Bewußtsein ihrer Freiheitsmöglichkeiten vergewissern und auf entsprechende Weise die Welt umzuformen bestrebt sind.

Wenn man sich fragt, in welche Richtung und zu welchem Ziele eine derartige stufenförmige Entwicklung führt, so sind es vor allem drei Formen der Vervollkommenung oder Perfektionierung, durch welche menschliches Handeln zu charakterisieren ist: technische Vollkommenheit, Gehorsamsvollkommenheit und teleologische Vollkommenheit.² Im Falle der technischen Perfektionierung geht es darum, daß die individuelle oder kollektive Leistungsfähigkeit im Hinblick auf eine gestellte Aufgabe vervollkommen wird; sie bezieht sich also auf spezielle Leistungen eines Menschen oder auch einer Menschengruppe. Von Gehorsamsvollkommenheit kann dann gesprochen werden, wenn sich ein einzelner, eine Gruppe oder ein Kollektiv einem fremden Willen völlig unterzuordnen und ihm zu entsprechen bemüht ist. Teleologische Vollkommenheit besteht schließlich in der Erfüllung eines „Zwecks“, welcher der „Natur“ eines Individuums oder auch einer Gruppe entsprechen soll.

Eine Unklarheit besteht in diesem Zusammenhang darin, daß die Frage nach der fortschreitenden Vervollkommenung des Menschen das eine Mal so gedeutet werden kann, daß nur *bestimmte* Individuen zur Vollkommenheit fähig sind, das andere Mal jedoch so, daß *alle* Menschen dazu imstande seien. Man spricht das eine Mal von einem partikularistischen Perfektibilismus, das andere Mal von einem universalistischen Perfekti-

bilismus. Auch Mischformen sind in diesem Zusammenhang nicht ausgeschlossen: so wird in einer Reihe von Fortschrittskonzeptionen darauf hingewiesen, daß auf lange Sicht die Vollkommenheit aller möglich sei, ihr jedoch die Perfektion einer Elite vorangehe, welche langfristig den Fortschritt der Allgemeinheit sicherstelle.

Für die meisten Fortschrittskonzeptionen des 19. und 20. Jahrhunderts ist – weitgehend wohl auch als Reflex auf die Internationalisierung in den Bereichen von Handel und Produktion – als grundlegende Fortschrittsbedingung die Tatsache charakteristisch, daß die Realisierung der als fortschrittlich angesehenen Veränderungen sich als ein *globales Geschehen* ereignet, welches für alle Menschen, wenn schon nicht durch alle Menschen erfolgt.

II TYPEN UND ETAPPEN DES FORTSCHRITTSDENKENS

Ein Fortschrittsbegriff im soeben geschilderten Sinne ist – nach Auffassung kompetenter Autoren³ – der heidnischen Antike fremd: Die zweifelsfrei konstatierten Veränderungen betrafen nur bestimmte Sektoren; als Agent des Fortschritts wurde niemals die Gesamtheit der Bevölkerung angesehen; von einem den gesamten Erdkreis umfassenden gerichteten Veränderungsprozeß war nicht die Rede. Dieser Befund scheint mit der Tatsache durchaus verträglich zu sein, daß sich im Griechenland des 5. Jahrhunderts vor Christus ein ausgeprägtes Bewußtsein dafür feststellen läßt, daß man sowohl mit Bezug auf die Beherrschung der Natur als auch mit Bezug auf die Fähigkeiten politischer Planung und Durchsetzung weit über alles Bisherige hinausgekommen sei.

Ein vom antiken unterscheidbares Fortschrittsverständnis ist dann – namentlich seit der Konstantinischen Ära – in Teilen der christlichen Literatur nachweisbar. Der endgültige Sieg der Kirche erscheint im heilsgeschichtlichen Deutungsschema als ein Ereignis, das sich nicht nur in einer zunehmenden Beherrschbarkeit des Natur- und Gesellschaftsgeschehens ausdrücken kann, sondern das vor allem als moralisches Ereignis der ganzen Welt zugute kommen soll. Gleichwohl war auch dies nicht ein Fortschritt in jenem modern-emphatischen Sinne: einerseits wußte man sich seit Christi Erscheinen als im letzten Zeitalter der Welt befindlich, andererseits war aller moralische Fortschritt – wenn man ihn nicht allein extensiv deutete – nur eine Annäherung an das vorgelebte Beispiel im Sinne der „*imitatio Christi*“.

An der Behauptung der Invarianz der Standards der Moral sollte sich auch in den vielen Jahrhunderten der Vorherrschaft des christlichen Glaubens und Denkens nichts ändern; anders verhielt es sich bezüglich der Auffassung über das bereits eingetretene Ende der Zeit. Denn durch das Ausbleiben der Parusie entstanden spezifische Folgelasten, die nicht allein durch die zeitüberhobene „*perfectio*“ der Seelen kompensiert werden konnten.⁴ Wie Reinhart Koselleck bemerkte, ist die Geschichte der Christenheit bis in das 16. Jahrhundert weithin eine Geschichte der Erwartun-

gen, genauer: eine ständige Erwartung der Letztzeit einerseits und der dauernden Verzögerung des Weltendes andererseits.⁵ Zwar stieg lange Zeiten hindurch mit jeder enttäuschten Erwartung die Gewißheit kommender Erfüllung — Gleiches kennen wir auch von zeitgenössischen politischen Eschatologien —, aber spätestens nach den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts verbreitete sich die Erfahrung, daß die religiösen Bürgerkriege offenbar nicht das Jüngste Gericht einleiteten. Zunehmend erschien die menschliche Geschichte als ein Feld, das mit dem Kalkül der Wahrscheinlichkeit und menschlicher Klugheit besser zu beherrschen ist als durch allzu dezidiert vorgetragene Hinweise auf das Ende der Zeit. „Der Weltuntergang wird zu einem Datum des Kosmos, die Eschatologie in eine eigens dafür bereitgestellte Naturgeschichte abgedrängt.“⁶ Mit dem Verlust der steten Gegenwärtigkeit der christlichen Erwartung des Weltendes konnte aber in der Folge eine geschichtliche Zeit erschlossen werden, die — ähnlich dem kosmologischen Universum Giordano Brunos — unbegrenzt und für das Neue offen wurde.

Wie vollzog sich nun diese Erkenntnis des Neuen im einzelnen, welche wiederum die Hoffnung auf eine fortschreitende Extensivierung und Intensivierung der Erkenntnis zur Folge haben sollte? Keineswegs kann mit den folgenden kurzen Darstellungen eine umfassende Analyse der neuzeitlichen Fortschrittskonzeptionen, und schon gar nicht eine vergleichende Analyse derselben mit dazu alternativen Auffassungen geleistet werden.⁷ Sie dienen allein dem Zweck, am Beispiel bestimmter polar strukturierter Fortschrittsrichtungen und Fortschrittsbereiche Beziehungen in wissenschaftsphilosophischer Absicht aufzuzeigen, die für die Form und die Wirkungsweise der Sozialwissenschaften von großer Bedeutung wurden.

1. *Deduktion und Induktion*

Im Zeitalter der Renaissance wurde der Fortschritt in den Fertigkeiten und in den Wissenschaften von der Natur unübersehbar. Die Entwicklungen in der Kriegstechnik, in der Mechanik, die Erfindung der Buchdruckerkunst und des Kompaß seien exemplarisch erwähnt. Nicht nur das unmittelbar technische Verwertungsinteresse spielte eine herausragende Rolle, sondern auch die theoretischen Wissenschaften im eigentlichen Sinne, deren Entfaltung gleichwohl durch eine Reihe von neuentwickelten Geräten, etwa das Fernrohr und das Mikroskop, gefördert wurde.⁸ Aber nicht auf einmal sprengen die sektoralen Fortschritte in den empirischen Wissenschaften, namentlich den Naturwissenschaften, den transhistorischen religiösen Erwartungsraum und die mit ihm gemeinsam gegebene Auffassung von der invarianten Menschennatur. Dem entspricht in der Phase der sich entwickelnden Wissenschaften die intensive Zuwendung zum „*mos geometricus*“, also zur geometrischen Denkungsart, die eben — man denke an Spinoza oder Hobbes — gerade den Bereich der Moral und der Staatslehre aus dem Strudel einer Erkenntnis der Geschichtlichkeit der Wahrheit heraushalten soll, — aus einer Entwicklung, die mit dem

unaufhaltsamen Fortschritt der induktivistischen Erkenntnis im Bereich der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt unausweichlich verknüpft zu sein schien. Abermals sollte Fortschritt von der Enthüllung des Wesens einer sich gleichbleibenden Menschennatur zehren, deren Gesetze es zu erkennen gelte, um die Menschengemeinschaft dem Ziel irdischen Glücks näherzubringen.

Die regionale Stabilisierung des Wandels der Erkenntnisinhalte durch Rückgriff auf den „*mos geometricus*“ und eine damit verbundene axiomatisch-deduktive Naturrechtslehre konnte nicht auf Dauer erfolgen. Seit Thomas Hobbes in seiner Abhandlung „*De cive*“ forderte, daß die Moralphilosophie den Vorsprung, den die Geometrie bisher gewonnen habe, aufholen und selbst den Charakter der Regelmäßigkeit geometrischer Sätze annehmen müsse, gab es zwei Dauerthemen in der vor allem durch Machiavelli und durch Hobbes selbst inaugurierten neuzeitlichen Gesellschaftstheorie: einerseits die Asymmetrie zwischen Wissenschaft und Morallehre, andererseits die Erörterung der Vor- und Nachteile der deduktiven und der induktiven Erkenntnisweise in der Morallehre selbst. Mit Francis Bacon und seinem „*Novum organum*“ änderte sich die bislang vorwaltende methodische Konvention auf dramatische Weise. Galt bislang der Glaube als jung und unverbrüchlich, sofern er nur festhielt am „Alten“, nämlich entweder an der ein für allemal vorgegebenen Offenbarung oder an den unveränderlichen Ideen von Mensch und Gesellschaft, so trennte Bacon – durch den methodischen Primat des Induktivismus bedingt – nicht mehr den natürlichen Zeitlauf von den ewigen Wahrheiten. Was der Mensch sei, erfährt er – ganz im Sinne etwa der über zwei Jahrhunderte später geäußerten Ansichten Wilhelm Diltheys – nur aus der Geschichte. Folglich gründe nicht im Altertum, sondern in der historischen Zeit alle Autorität: „*veritas temporis filia*“.⁹

Die induktiv bewirkte Ausweitung des Bewußtseins auf Wandlungsprozesse hatte allerdings – im Unterschied zum modernen Historismus – nicht zur Folge, daß man sich völlig jeder Aussage über das Wesen oder die „Form“ der menschlichen Natur enthalten hätte. Nach einiger Zeit, so meinte Bacon, wie auch Descartes, wäre es möglich, auf der Basis akkumulierter Erfahrung die realen Gesetze der Natur und der Gesellschaft ausfindig zu machen. „Dann aber lag es nahe, in der endlich begrenzten Annäherung – indem man sich den Gesetzen der Natur unterwirft, wie Bacon forderte, – eine Zielbestimmung zu finden, die auch den Fortschritt begrenzt ... Das Glück der Menschen rücke dann in greifbare Nähe.“¹⁰

Im 18. Jahrhundert wird dann jedoch die Zielbestimmung der „*perfectio*“, wie Reinhart Koselleck im Anschluß an Arthur O. Lovejoy feststellt, selber verzeitlicht.¹¹ Namentlich in Turgots Entwurf zur „*Histoire universelle*“ sowie vor allem in Condorcets „*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*“ aus dem Jahre 1794 erscheint die Perfektion als ein unendlich steigerungsfähiges Geschehen. Die Vervollkommenung besteht in dem Ziel einer beständigen Annäherung an den Glückszustand, ohne daß dieser je vollständig erreichbar ist.

2. Natur und Gesellschaft

Die Beantwortung der Frage, ob mit und durch den wissenschaftlichen Fortschritt auch die Moral und die gesamte Verfassung einer Gesellschaft sich verbessern, betraf Kirche und Staat ganz unmittelbar. Denn für den Fall einer positiven Beantwortung dieser Frage mußten sich Zuständigkeiten und Kompetenzen ändern, da eine Verwissenschaftlichung von Gesellschaft und Politik zweifellos eine Neubesetzung bestimmter Führungspositionen zur Folge haben mußte.¹²

Natur und Gesellschaft wurden ab dem 17. Jahrhundert zunehmend demselben Forschungsprinzip unterstellt. Aber nicht nur dies; vielmehr wurde für diese Bereiche auch eine Parallelentwicklung bezüglich der Fortschritte in ihnen proklamiert. Diese Parallelisierung der Fortschritte in Natur und Gesellschaft leitet sich her von den Einsichten im Bereich der Naturgeschichte, namentlich der vergleichenden und der historischen Biologie. Die zentrale Erkenntnis der historischen Biologie bestand in der Konstatierung der zunehmenden Differenzierung der Organismen und in der Erfassung des funktionalen Wertes dieser Differenzierung. Vor allem unter dem Einfluß der Lehren des großen französischen Naturhistorikers Buffon entwickelte sich die Ansicht von der zunehmenden Verbesserung nicht nur der natürlichen, sondern auch der moralisch-politischen Anlagen und Fertigkeiten des Menschen. Damit verbunden war naturgemäß über weite Strecken eine Auffassung von der unausweichlichen Minderwertigkeit der Älteren, bei allem Respekt, den man ihnen als Initiatoren und Pionieren bestimmter Zielsetzungen und Denkweisen zollte.

Fontenelle — wie Bacon ein Vertreter des vor allem auf dem Weg der Induktion besorgten Erkenntnisfortschrittes — hat neben Perrault den Gedanken des Wissenschaftsfortschrittes in die Kunsttheorie transferiert: im Sinne der Modernisten suchten sie in der „*Querelle des anciens et des modernes*“ den Erfahrungssatz vom Fortschritt der Wissenschaften auf die Dichtkunst, die bildende Kunst und die Musik zu übertragen. Was für die Wissenschaften und die Künste bereits im 17. Jahrhundert gegolten hatte, sollte dann vor allem im 18. Jahrhundert auch für die Moral gelten. Wie im Fall der „*Querelle*“, so formierten sich allerdings früh — und ebenfalls unter Hinweis auf empirische Gegenbelege — die Kritiker an der mitunter euphorischen Fortschrittskonzeption, die immer mehr auf eine Denunziation der Leistungen der Vergangenheit hinauslief.

Die vor allem mit dem Namen von Rousseau verbundene Kontraposition gegen die behauptete Parallelisierung der Fortschritte in den Bereichen der Wissenschaft und der Kultur, also Wissenschaft und des Wertgeschehens im weiteren Sinne, findet sich in gewisser Weise bereits vorgeformt in Vicos „*Scienza Nuova*“ aus dem Jahr 1725. Zwar hält er sich an eine ägyptische Vorlage, wenn er ein Dreistadiengesetz — nicht unähnlich jenem von Comte — formuliert, wonach dem theokratischen Zeitalter der Götter ein mythologisches Zeitalter der Heroen, und diesem wiederum ein rationales Zeitalter der Menschen folge; aber wesentlich ist doch, daß Vico darin keinen Fortschritt zu immer zivilisierteren Zuständen behauptet, da

das langfristige Telos der Geschichte in Aufstieg und Untergang, in „corso“ und „ricorso“ bestehe. Vorgeformt ist diese Auffassung ferner im Werk der großen Aufklärer Montesquieu und Voltaire, wobei für letzteren Perioden des Fort- und Rückschrittes in der Menschheitsentwicklung so lange dem Zufall unterworfen sind, als die Vernunft nicht zur vollen Herrschaft gelangt ist. (Für Condorcet, so scheint es, war einige Jahrzehnte nach Voltaire diese Voraussetzung allerdings bereits erfüllt.) Rousseaus kulturkritischer Protest wurde schließlich in gewisser Weise bereits durch die retrospektiven Utopien des 17. Jahrhunderts mit ihren alten Paradiesvorstellungen vorweggenommen, aber dann vor allem durch die Entdeckung des „edlen Wilden“, wie er uns insbesondere in den „*Dialogues ou Entretiens entre un Sauvage et le baron de la Hontan*“ von Nicolas Gueudeville aus dem Jahre 1704 begegnet.¹³

Ein wirkungsgeschichtlich mächtiger Kultur-Pessimismus kam aber doch erst im Jahre 1750 zur Welt, als Rousseau den Preis der Akademie zu Dijon für die Antwort auf deren Frage erhalten hat, ob die Renaissance der Künste und Wissenschaften die Moral verbessert habe. Die Antwort von Rousseau lautete lapidar, daß wir in dem Maße korrumpiert worden seien, in dem Künste und Wissenschaften zur Blüte gelangt seien. Provokativ verurteilte er die Buchdruckerkunst, weil sie die seines Erachtens verderblichen Überlegungen von Hobbes und Spinoza verbreitete; Verzücken bemächtigt sich des Autors bei der Schilderung des Brandes der Bibliothek zu Alexandrien; Ägypten, Athen, Byzanz und China werden wegen ihrer Überzivilisiertheit kritisiert und mit der Vitalität und Tugendhaftigkeit der Perser, Skythen, Spartaner und Römer kontrastiert. So unrichtig es ist, in Rousseau einen Beschwörer des Urzustandes der Gesellschaft zu sehen – vor allem sein wesentlich analytischeres Werk „*Über den Ursprung der Ungleichheit zwischen den Menschen*“ aus dem Jahre 1754 belegt dies –, so ist er doch der Vater des Kultur-Pessimismus und – wie es Ludwig Marcuse formulierte – „bis zu diesem Tage in der Konfrontierung von Leistung und Menschlichkeit, von Können und Sein, von Werk und Moral das populärste Argument.“¹⁴

Rousseaus Anti-Intellektualismus enthält die wichtige Entdeckung, daß das Wissen und die Begabung im Kulturbetrieb menschliche Leere, ja sogar Widernatürliches glänzend verdecken kann. Es entsprach einer gewissen methodisch kultivierten Einseitigkeit, daß ihn die glänzend gemachte Barbarei gegen allen Glanz der Zivilisation aufbrachte. Bezüglich eines negativen Stereotyps der Kultur, aber auch mit Rücksicht auf eine differenziertere Betrachtung ihrer Ambivalenz hatte Rousseau eine Reihe von Nachfolgern: Dom Deschamps, Flaubert, Baudelaire, Tolstoi, Dostojewski; aber auch Kant und Nietzsche wären exemplarisch zu nennen.¹⁵ Eine ähnliche Denkstruktur – unabhängig von den wesentlichen Unterschieden einzelner Inhalte gegenüber den Auffassungen der Theologie einerseits, Rousseaus andererseits – treffen wir auch in einer Reihe von geistes- und sozialwissenschaftlichen Werken. Hippolyte Taine glaubte so zwar leidenschaftlich an die Wirksamkeit des Erkenntnisfortschritts in den Wissenschaften, blieb aber doch pessimistisch gesonnen, weil er ein

Wissen, welches die Sittlichkeit nicht erhöhe, für den wahren Fortschritt der Menschheit als unerheblich ansah. Auch Friedrich Karl von Savigny wäre hier zu nennen, der – in Abwehr der Wirkungen des *Code civil* – das Verlangen nach neuen, den Gesichtspunkten einer mechanischen Präzision Rechnung tragenden Gesetzeswerken bekämpfte und der in den Gewohnheiten und im Rechtsbewußtsein der Völker den Nährboden angemessener Rechtssatzungen erblickte. Das Unbehagen in der Kultur war zu dieser Zeit das Unbehagen angesichts einer, bestimmten tradierten Rechtsordnungen widersprechenden, kosmopolitisch orientierten Verfassung der sozialen und politischen Welt. Als Garant des wahren Fortschritts erscheint die Bezugnahme auf den Volksgeist, auf die mit ihm verbundenen Traditionsbestände, auf regionale Besonderheiten. Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft, von Nationalstaat und Weltbürgertum ist in derartigen Auffassungen bereits grundgelegt.

Ganz anders als bei Rousseau ist das unilinear konzipierte Fortschrittsprogramm von Condorcet geartet. Seit dem 17. Jahrhundert, so führt er in seiner Untersuchung über die Fortschritte des menschlichen Geistes aus, würden Moral, Politik und Ökonomie einen fast ebenso sicheren Weg zurücklegen wie die Naturwissenschaft. In Zukunft würden die Gesellschaftsplanung mathematisiert werden, Kriege fast unmöglich und die moralische und geistige Konstitution – ganz im Sinne der Auffassungen von Lamarek – durch die Verbesserung der Erziehungseinrichtungen und durch die Vererbung erworbener Eigenschaften immer hochwertiger.¹⁶ Die bisherige Geschichte sei voller Beweise dafür, daß bereits eine höhere Stufe der Sittlichkeit erklommen sei.

Hatte bereits Rousseau seine oft nur einseitig und pessimistisch gedeuteten kulturkritischen Abhandlungen durch das konstruktivistische Hauptwerk über den Gesellschaftsvertrag auf eine durchaus „optimistische“ Weise ergänzt, so waren dann vor allem im 19. Jahrhundert die Philosophie und die Gesellschaftstheorie charakterisiert durch den Versuch einer Integration pessimistischer und optimistischer Weltbetrachtungen im Rahmen einer dialektischen Fortschrittskonzeption. Bei Hegel vollzieht sich der Fortschritt der Geschichte im Bewußtsein der Freiheit auf sehr verschlungenen Pfaden, mitunter auf Umwegen und oft auch unter fatalen Regressionen. Auch im historischen Materialismus von Marx und Engels – exemplarisch formuliert in der Einleitung in die „*Deutsche Ideologie*“ oder auch im „*Kommunistischen Manifest*“ – treffen wir auf Analysen des antagonistischen Charakters des Fortschritts.

3. Gut und Böse

Fortschritt und Moral stehen in einem Verhältnis zueinander, das nicht immer hinreichend geklärt wird. Eine gewisse Überzeugung von der prinzipiellen Gutartigkeit des Menschen ist vielen Fortschrittskonzeptionen inhärent. Und zwar denjenigen, welche Fortschritt gleichzeitig mit der Erfüllbarkeit eines Gleichheitspostulates proklamieren. In dieser

Hinsicht gibt es einen eigentümlichen Zusammenhang in der abendländischen Geistesgeschichte, der von Augustinus über Descartes bis Rousseau und darüber hinaus reicht.

Gegen den Dualismus der Manichäer, die das Gute und das Böse als gleich ursprünglich ansahen und einen Teil der göttlichen Substanz in die Region des Bösen eingehen ließen, um dasselbe zu bekämpfen und zu besiegen, verteidigte Augustinus den Monismus des guten Prinzips. Er erklärte das Böse für eine bloße Negation oder Privation – da es der göttlichen Güte nicht entsprechen könne, auch Böses zu schaffen – und suchte die Übel in der Welt aus der Endlichkeit der weltlichen Dinge zu erweisen. Auf ähnliche Art hielt es Descartes in den „*Meditationen*“ für evident, daß Irrtum und Erkenntnisblindheit nicht „wirklich“, sondern einfach der Mangel oder die Abwesenheit eines Vermögens seien, das wir von Natur aus besitzen. Auch bei Rousseau wird die prinzipielle Gutartigkeit des Menschen behauptet – nicht so sehr, um Gottes Güte unter Beweis zu stellen, als vielmehr deshalb, um durch die Imaginierung einer einmal wirklich gewesenen Möglichkeit des Menschen diesen – nach Einsicht in die Ursachen der Abkehr von seinem „Wesen“ – auf den Pfad der Läuterung und des moralischen Fortschritts zu bringen. Hält Augustinus den Dualismus zwischen Gutem und Bösem hinsichtlich des Endes der Weltentwicklung ebenso entschieden fest, wie er ihn gegenüber dem Manichäismus hinsichtlich des ewigen Prinzips aller Wesen bekämpft, so begegnet uns bei Rousseau der Versuch einer mit den Mitteln der Erkenntnis vollzogenen Einholung eines glückhaften, inzwischen durch gesellschaftliche Pervertierung verlorengegangenen Zustandes. Rousseau erscheint so als ein den Augustinismus mit dem Prinzip der allgemeinen Emanzipation verbindender Egalitarist wie etwa Nietzsche als ein den Manichäismus mit dem Prinzip des partikularistischen Perfektibilismus verbindender Vertreter der sozialen Disparität. Was hier der Fortschritt in die Richtung einer universalistischen Perfektion der Weltgemeinschaft, ist dort das Streben nach individueller Höherentwicklung bei einer ansonsten invarianten Wiederkehr des Gleichen in universalgeschichtlicher Perspektivierung.

Der Auffassung von Rousseau zufolge wurde mit der Fähigkeit zur Vervollkommenung der Verlust des egalitären Naturzustandes kompensiert, mit anderen Worten: der Mensch verfiel der Ungleichheit samt ihren schlimmen Folgen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Dabei zeigt sich noch eine für die theologische Moral- und Gesellschaftslehre bestimmende Auffassung wirksam, wonach individuelle schlechte Motive – im Falle Rousseaus: der Wille zur Herstellung und Sicherung von Privateigentum – auch schlechte gesamtgesellschaftliche Folgen haben. Ganz ähnlich verhält es sich auch bei Condorcet, wo die gute Gesinnung des aufgeklärten Individuums in der massenhaften Aggregierung positive gesamtgesellschaftliche Folgen hat. Die werthafte Qualität des Fortschritts bzw. des Rückschritts der gesellschaftlichen Entwicklung ist in beiden Fällen mit der entsprechenden werthaften Qualität individueller Motivationslagen verknüpft.

Es macht das große Verdienst einerseits von Vico, andererseits von Mandeville aus, besonders eindringlich auf die nichtbeabsichtigten Folgen absichtgeleiteten Handelns hingewiesen zu haben. Im Anschluß an diese Autoren findet sich zunächst bei den französischen Physiokraten, insbesondere bei Turgot, dann aber vor allem auch bei Adam Smith und später bei Kant, Hegel und Marx die Auffassung, daß die Wertqualität der individuellen Ziele (Um-zu-Motive) und Handlungsgründe (Weil-Motive) nicht notwendig die Wertqualität der durch sie konstituierten gesamtgesellschaftlichen Phänomene bestimme. Gute Absichten könnten auf gesamtgesellschaftlicher Ebene ethisch schlechte Folgen zeitigen, wie umgekehrt schlechte Gesinnungen – etwa Eigensucht und das Streben nach exzessiver individueller Nutzenmaximierung – ethisch positive Folgen für die Gesamtgesellschaft haben könnten. Smith hat dieser Ansicht in seiner Auffassung von der „unsichtbaren Hand“ Ausdruck gegeben, Hegel in der entsprechenden geschichtsphilosophischen Theorie von der „List der Vernunft“, und der große deutsche Philosoph und Psychologe Wilhelm Wundt in seiner Analyse der „Heterogenie der Zwecke“.¹⁷

Wesentlich für diese neue Komponente im Fortschrittsdenken des 18. und 19. Jahrhunderts ist die Tatsache, daß der Richtungssinn des Fortschritts nicht mehr identisch ist mit dem Richtungssinn individueller Zielorientierungen; daß – um in einem geometrischen Bilde zu bleiben – die Richtung der Vektoren in einem Kräfteparallelogramm nicht identisch ist mit der Richtung der Resultierenden. Die möglich gewordene Einsicht in die „Resultierende“ ganz heterogener Kräfte in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt macht in gewisser Weise verständlich, wie man im Laufe des 18. Jahrhunderts das Wort „Fortschritt“ immer häufiger verwendet anstelle der bis dahin üblich gewesenen Wortbildung „Fortschritte“. Während im Französischen der Plural „*les progrès*“ vorherrschte, wodurch die einzelnen Objekte oder Handlungsergebnisse des Fortschreitens summativ bezeichnet werden sollten, hatte die schon früher im Englischen, seit zirka 1800 aber auch im Deutschen dominante Verwendung des Singulars einen mit der Einsicht in die Wirkungsweise heterogener individueller „Fortschritte“ verknüpften höheren Allgemeinheitsanspruch statuiert.¹⁸

Die Rede von dem Fortschritt gewinnt eine gewisse Plausibilität, wenn man von der Gehorsamsvollkommenheit ausgeht. Dabei wird – man denke etwa an das Prinzip der „*imitatio Christi*“ – angenommen, menschliche Vollkommenheit bestehe darin, daß man einem durch eine Person gesetzten Beispiel der exemplarischen Vollkommenheit nacheifert. Den Stoikern diene Sokrates als ein solches Ideal, den Christen der in seiner Menschlichkeit betrachtete Jesus. Die christliche Konzeption der Vervollkommenung ist darüber hinaus noch verbunden mit einem metaphysischen Prinzip der Einheit und der Harmonie, welches sich beispielhaft bei Nicolaus Cusanus in seiner Lehre von der „*coincidentia oppositorum*“ zeigt, ferner auch in der „prästabilisierten Harmonie“ von Leibniz und schließlich etwa auch bei Teilhard de Chardin in der Auffassung, wonach die Vielheit der Dinge ein schreckliches Elend sei, mit welcher Ansicht er allerdings die Überzeugung verbindet, daß diese Inkohärenz das Vorspiel

zur Vereinigung darstelle. Die Bereitschaft Teilhards, das Wirken eines Fortschrittsprinzips auch empirisch unter Beweis zu stellen, führte ihn dazu, den Faschismus und andere totalitaristische Tendenzen unseres Jahrhunderts bestenfalls unter dem Gesichtspunkt ihrer nationalistischen Borniertheit zu kritisieren, sie aber ansonsten als Triebkräfte und „Elemente der Planetisation“ zu begreifen“. ¹⁹

4. Notwendigkeit und Freiheit

Das Problem von Notwendigkeit und Freiheit steht im Zentrum dessen, was man Metaphysik der Gesellschaftswissenschaften nennen kann. Es ist dabei von mehr als bloß historischem Interesse, daß man die einschlägigen Kontroversen in der Geschichte der abendländischen Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie gleichsam als Paraphrase der Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Pelagius im 5. Jahrhundert nach Christus ansehen kann.

In der Auseinandersetzung um den wahren Charakter der menschlichen Vervollkommenung und des humanen Fortschritts treffen wir einerseits auf die Lehre von der Gehorsamsvollkommenheit im Sinne der „*imitatio*“, andererseits auf das Prinzip der teleologischen Vollkommenheit im Sinne der „*perfectio*“, welche schon etymologisch auf das engste mit dem Tun des Menschen verbunden ist. Der britische Laienmönch Pelagius, der den Begriff der Erbsünde und der damit zusammenhängenden Lehre von der unerforschlichen Gnadenwahl Gottes völlig ablehnte, behauptete: „Alles Gute und alles Böse, aufgrund dessen wir entweder als lobenswert oder schuldig gelten, ist uns nicht angeboren, sondern von uns getan. Denn wir werden nicht voll entwickelt geboren, sondern mit der Fähigkeit zu beiden Verhaltensweisen, und wie wir ohne Tugend gezeugt werden, so auch ohne Sünde.“ ²⁰ Sünde ist nach Pelagius durch Willenskraft immer vermeidbar, während Augustinus die Ursache des Bösen gerade im Willen erblickt, der sich von dem Höheren zu dem Niederen abwendet, von Gott, der das absolute Sein hat, zu sich als sterblichen Menschen selbst, die doch nur ein beschränktes Sein haben. Betont Augustinus die Nichtbedingtheit der göttlichen Gnade durch menschliche Würdigkeit, also die absolute Prädestination, so vertreten die Pelagianer Prinzipien der natürlichen Moral in gewisser Anlehnung an die Stoa. Nach Augustinus ist die Freiheit des Willens nur durch die Gnade und in ihr; dem entspricht es, daß Gott nur einen Teil des Menschengeschlechtes retten wolle und Christus nur für die Auserwählten gestorben sei. Daher bitte die Kirche zwar für alle Menschen, aber nur darum, weil sie von keinem einzelnen mit Sicherheit weiß, ob Gott ihn zum Heil oder zur Verdammnis bestimmt hat. Wüßte sie gewiß, welche vorherbestimmt sind, mit dem Teufel ins ewige Feuer zu gehen, so würde sie, wie Augustinus in Kapitel XXI von „*De civitate Dei*“ bemerkt, für diese ebensowenig beten, wie sie Gott um die Errettung des Teufels anfleht. Die Gnadenlehre von Augustinus hatte eine wichtige Konsequenz für die späteren Fortschritts- und Vollkommenheitskonzeptionen: Es sollte die Vollkommenheit für den Menschen nicht aus eigener

Kraft erreichbar sein, sondern nur durch die Gnade als Geschenk Gottes, wobei einigen Auserwählten – und ihre Anzahl sei vorherbestimmt – dieses Geschenk gewährt wird, anderen nicht.

Zwischen der pelagianischen Lehre und der augustinischen Auffassung versuchte nun Johannes Cassian zu vermitteln. Die Gnade Gottes wird Cassian zufolge denjenigen gewährt, die sie mit Anstrengung und Mühe suchen und es widerstrebte ihm die Auffassung, daß jemand durch die göttliche Macht zum Bösen vorherbestimmt sei. Die Schwankungen von Pelagius über Cassian zu Augustinus und zurück wiederholten sich in der Geschichte des Christentums immer wieder. Man könnte die Geschichte des Christentums als eine fortwährende Kontroverse zwischen dem Pelagianismus einerseits und dem augustinischen Extrem der doppelten Prädestination – also der Lehre, daß einige Menschen zur Rettung und andere zur Verdammnis bestimmt sind – andererseits darstellen.

Im besonderen war es Calvin, der darauf hingewiesen hat, daß weltlicher Erfolg ein Zeichen für die Auserwähltheit durch Gott sein kann. Die Auserwählten sollten nach den Worten des zweiten Petrusbriefes (1,10) handeln: „Darum liebe Brüder tut desto mehr Fleiß, eure Berufung und Erwählung festzumachen.“ Der Erfolg ist also zwar keine Folge von Verdiensten, aber ein Zeichen der Auserwähltheit, das man durch fleißiges Bemühen bestätigen sollte. Zieht man den Gedanken der Erwähltheit ab, so kann man, wie John Passmore meint, Calvin unschwer so neu interpretieren: „Zeige deine Verdienste, indem du dich deinem Beruf fleißig widmest, und der Erfolg wird sich zeigen.“²¹ Vermittelt durch den Calvinismus als einer Cassian nahestehenden Variante des „Semipelagianismus“ übt heute die Überzeugung, wonach Gott denen hilft, die sich selbst helfen, auf den einfachen Christen einen weit stärkeren Einfluß aus als jede in der Nachfolge von Augustinus stehende Lehre, welche die Ohnmacht des Menschen betont. Das gilt besonders für jene Gesellschaften, in denen man – unabhängig davon, ob sie den Tatsachen entspricht oder nicht – die Annahme vertritt, daß der Erfolg dem Begabten winke.

Im übrigen zeigt sich, daß die bereits im Frühmittelalter angelegte Gnadentheorie als metaphysischer Grundbestand nicht nur für im engeren Sinne religiöse Gesellschaftskonzeptionen von Bedeutung ist, sondern daß sie auch für eine Reihe von religionsfernen Geschichts- und Gesellschaftstheorien der Neuzeit den Hintergrund abgibt. Nur besetzt im Zeitalter der Säkularisation, das heißt insbesondere seit dem 18. Jahrhundert, die Stelle des Pelagius der Vertreter des prometheischen Geniekults und der Utopie, die Stelle des Augustinus der Vertreter der bedingungslosen Determiniertheit alles Menschlichen, wie er uns exemplarisch in den verschiedenen Erscheinungsformen des mechanistischen Materialismus sowie des ökonomischen und biologischen Historizismus begegnet. Pelagius figuriert so gleichsam als sakraler Vertreter des modernen Voluntarismus, Augustinus, als heilsgeschichtlicher Exponent des Determinismus und jener vielfältigen Konzeptionen von den positiven und negativen Möglichkeiten der menschlichen Existenz, die im „Schicksal“ und „Verhängnis“ ihren Grund haben. Zwischen diesen Extremen regt sich aber deutlich ein

Bestreben, welches als eine profanisierte Spätform des Cassianismus anzusprechen wäre: sie ist dadurch charakterisiert, daß die Extremformen von Voluntarismus und Determinismus gleichsam „dialektisch“ vermittelt werden durch die Überzeugung, daß die Begriffe der Freiheit und der Notwendigkeit wechselseitig aufeinander bezogen sind und daß die reale Freiheit überhaupt nur aus der Einsicht in die Notwendigkeit resultieren könne.

Was die säkularisierten Vertreter des Pelagianismus betrifft, so wäre insbesondere an die „*philosophes*“ des 18. Jahrhunderts, mithin an jene Vertreter der Aufklärungsphilosophie zu denken, denen die Gestaltung des individuellen und kollektiven Lebens ausschließlich eine Sache von Willensentscheidungen und der Fortschritt eine Sache der guten Absichten zu sein schien. Diesen utopischen Voluntaristen erschien die Zukunft als das eigentliche Ziel, und ihnen gegenüber hat schon Herder darauf hingewiesen, sie übersähen leicht ihre Pflichten gegenüber der Gegenwart; allein durch die Erfüllung ebendieser Pflichten würden sie erst den Fortschritt der Menschheit zur Vollkommenheit beschleunigen und nicht dadurch, daß sie das Ziel und die Erfüllung der Menschheit ausschließlich jenseits ihres Grabes ansetzten. Sowohl gegenüber einer geschichtsphilosophischen Deszendenztheorie als auch gegenüber einem hiliastischen Utopismus der euphorischen Willensorientierung macht sich Herder zum Anwalt der Gegenwart und steht damit einerseits im Gegensatz zur Ansicht, wonach die gesamte Vollkommenheit in der Vergangenheit eines Goldenen Zeitalters liege, andererseits aber auch im Widerspruch zur Auffassung, wonach die gesamte Vollkommenheit erst in der Zukunft, in einem weit entfernten Utopia, Wirklichkeit werde.

Ein vorzügliches Beispiel für die Transformation dessen, was bei Augustinus Gnade heißt, in Naturgesetze und Determinationsbeziehungen liefern die mechanistischen Materialisten des 19. und 20. Jahrhunderts in den Bereichen der Sozialphysik, Sozialbiologie und Sozialökonomie: von Vogt und Moleschott über Spengler bis Walt Rostow – von politischen Prophezeiungen im Sinne des Determinismus ganz zu schweigen. Diese erscheinen zumeist als Formen geschichtsphilosophischer Lehren, denen zufolge sich Geschichte unabhängig von menschlichen Willenssetzungen ereignet, wobei sich innerhalb dieses Ereignisgefüges einzelne Kulturen, Klassen oder Parteien unaufhaltsam in die Richtung eines Aufstiegs bewegen.

Die meisten Vertreter der Gesellschaftstheorie des 19. Jahrhunderts waren Anwälte einer Position jenseits von (pelagianischem) Utopismus und (augustinischem) Determinismus. So erschien Hegel bekanntlich Freiheit geradezu als Einsicht in die Notwendigkeit und er attackierte auf das heftigste die utopischen Auffassungen von Fichte und Fries; gleichzeitig verwarf er den Sensualismus, die Assoziationspsychologie und den physikalistischen Mechanismus der Aufklärungsphilosophie. Oder man denke an Auguste Comte! Für ihn kann, wie er in seiner „*Positiven Philosophie*“ feststellt, „die wahre Freiheit ... nur in einer vernünftigen Unterwerfung unter die Gesetze der Natur und in dem Aufhören jedes persönlichen Be-

fehls bestehen ... Solange die sozialen Vorgänge nicht an Naturgesetze angeknüpft und fortwährend nur auf den Willen bezogen werden, sei es ein menschlicher oder göttlicher, kann das Willkürliche nicht aus den politischen Anordnungen beseitigt werden, und deshalb wird, trotz aller Artikel in den Verfassungen, die Freiheit trügerisch und zufällig bleiben.“²² Es ist denn auch kein Zufall, daß zwischen Hegel und Comte, den heute so disparat erscheinenden Vertretern der Geschichts- und Sozialtheorie, ein hohes Maß an Übereinstimmung in grundsätzlichen Belangen bestanden hat.

Hegel und Comte erscheinen uns in bestimmten Partien ihres Werkes als paradigmatische Vertreter des säkularisierten Cassianismus. Der Mensch wird zum Herrn seines Schicksals, aber nicht dadurch, daß er es ignoriert oder einfach seinen Willensregungen unterwirft. Vielmehr ist er zu einer Art von Schicksalsdiagnostik verpflichtet und auch genötigt einzusehen, daß sein als reale Möglichkeit in Betracht stehendes Herrentum selbst an eine historisch notwendige Etappe der Menschheitsgeschichte geknüpft ist.

Nietzsche war es, der einige Zeit später das Motiv der prometheischen Schöpfung des „Übermenschen“ mit der Vorstellung eines Unverfügbaren und letztlich Immergleichen zusammenzuschauen und mit seiner Wendung vom freien Willen als der „höchsten Potenz des Fatums“ den Voluntarismus abermals deterministisch zu fundieren suchte. Auch Heidegger sollte – im übertragenen Sinne – den Versuch machen, Pelagius in Augustinus zu verankern, indem er die neuzeitliche Metaphysik des Voluntarismus und den Glauben an die Machbarkeit der Dinge selbst als eine bestimmte Etappe der „Seinsgeschichte“ und somit als eine spezifische Fügung des „Seinsgeschicks“ begreift.

Wie ist es aber in diesem Zusammenhang mit Auffassungen von der Art bestellt, wie wir sie in der Vorrede zum „*Kapital*“ von Marx antreffen, wo davon die Rede ist, daß Revolutionen gleichermaßen wie die Abfolge von Gesellschaftsformationen Kräfte sind, die gefördert oder verzögert werden können, denen sich jedoch prinzipiell keine menschliche Macht zu widersetzen vermöge, weil ihnen naturgesetzliche Notwendigkeit zukomme? Marx war doch ein aktivistischer Geschichtstheoretiker! Gewiß, aber vielleicht ist es mitunter der tiefere Sinn des Voluntarismus, sich auf die Unanfechtbarkeit eines deterministischen Geschehens beziehen zu können und dennoch die Notwendigkeit und den Determinismus gleichsam als höchste Potenz des Voluntarismus erscheinen zu lassen. Wie der Cassianismus im Laufe der Geschichte einmal von einer mehr pelagianischen, dann aber wiederum von einer mehr augustinischen Auffassung abgelöst wurde, so begegnet uns Ähnliches auch in der Nachfolge der Auffassungen von Hegel und Comte: Erscheinen Hegel und einige seiner Nachfolger abwechselnd als Realisten und Idealisten, so erscheinen Comte und einige seiner Nachfolger als Geschichtsfatalisten und als Sozialtechnokraten.

Vielen kritischen Zeitgenossen der Philosophen und Soziologen des 19. Jahrhunderts bedeutete die Anwendung des naturwissenschaftlichen Denkstils und die Übernahme des biologischen Entwicklungsgedankens

eine Selbstüberantwortung an die deterministische Weltauffassung. In der Tat konnte dieser Eindruck durch eine Reihe von exemplarischen Texten erhärtet werden. Die Zuwendung zu den Naturgesetzen des Sozialgeschehens und die Wertschätzung prognostischer Verfahren, wie sie insbesondere bei Adam Weishaupt²³ und Condorcet im 18. Jahrhundert und im 19. Jahrhundert in Quételets Sozialstatistik ihren Ausdruck fanden, führten bei einigen Geschichts- und Gesellschaftstheoretikern zu einer stellenweise geradezu mechanistischen Auffassung von einem „objektiven“ Fortschritt in der Geschichte, der sich unabhängig vom „subjektiven“ menschlichen Bewußtsein vollziehe. Im Werk ganz unterschiedlicher Autoren finden sich Partien, welche dadurch charakterisiert sind, daß in ihnen auftretenden Trend-Aussagen geradezu der Charakter unbedingter historischer Prophetien zukommt: bei Comte, Hegel, Marx, Spencer. Diese sind allesamt keine strikten Mechanisten. Aber für jene Aspekte in ihrem Werk, die man als gleichsam augustinische Komponente in der Dialektik von Determination und Freiheit bezeichnen könnte, ist die Überzeugung leitend, daß die Individuen bestimmte historische Verläufe zwar beschleunigen oder verzögern, letztlich jedoch nicht aufhalten können, wobei die Resultate dieser Geschichtsverläufe schon jetzt extrapolierbar seien. Und von den Kritikern wurde zumeist diese Komponente für das Ganze genommen, wozu allerdings vor allem auch manche Anhänger-schaften besonders verleiten konnten. Comtes Positivismus, Hegels metaphysischer Idealismus, der historische Materialismus von Marx sowie der Sozialdarwinismus Spencers trafen so auf vielfältige Kritik von seiten namhafter Philosophen, Historiker, Nationalökonomien und Soziologen. Hingewiesen sei auf die Einwände Jacob Burckhardts gegen Hegels Geschichtsmetaphysik in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“; auf die Analyse und Kritik der Marxschen ökonomischen Wertlehre und des vermeintlichen Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate von seiten der österreichischen und angelsächsischen Grenznutzentheorie; auf die Kritik von Ludwig Gumprowicz an dem sozialdarwinistischen Konzept vom Überleben der Bestangepaßten, insofern nämlich unter diesen Bestangepaßten auch eine moralisch-politische Elite verstanden wurde. Insbesondere hat Friedrich Nietzsche im „Willen zur Macht“ den, wie er sich ausdrückte, verhängnisvollen Glauben an die „göttliche Providenz“ attackiert, diesen für Hand und Vernunft lähmendsten Glauben, den es gegeben habe, und der heute unter den Formeln „Natur“, „Fortschritt“, „Vervollkommnung“, „Darwinismus“ fortbestehe, wobei „unter dem Aberglauben einer gewissen Zusammengehörigkeit von Glück und Tugend, von Unglück und Schuld immer noch die christliche Voraussetzung und Interpretation ihr Nachleben hat ... Selbst noch der *Fatalismus*, unsre jetzige Form der philosophischen Sensibilität ist eine Folge jenes *längsten* Glaubens an göttliche Fügung, eine unbewußte Folge; nämlich als ob es eben nicht auf *uns* ankomme, wie Alles geht (— als ob wir es laufen lassen *dürften*, wie es läuft: jeder Einzelne selbst nur ein Modus der absoluten Realität —).“²⁴

Auch Oswald Spengler opponierte – hierin zunächst eines Sinnes etwa mit Nietzsche, dann jedoch über ihn hinausgehend – gegen den platten Optimismus des Darwinistischen Zeitalters und gab mit seinem „*Untergang des Abendlandes*“ einen Hinweis darauf, daß es nicht *eine* Kultur gibt, sondern eine Mehrzahl von solchen, und daß auch unsere europäische Kultur zugrunde geht wie alles Irdische – ein harter Schlag gegen den quasi-monotheistischen Eurozentrismus. Nach Spengler „gibt es so viele Welten als es Menschen und Kulturen gibt, und im Dasein jedes einzelnen ist die vermeintlich einzige, selbständige und ewige Welt – die jeder mit dem andern gemein zu haben glaubt – ein immer neues, einmaliges, nie sich wiederholendes Erlebnis.“²⁵ Von dieser Auffassung von der Variabilität der „Welten“, Weltbilder und Lebensformen ist es nicht mehr weit zur Konzeption unseres temporal und regional segmentierten noologischen Apparats, also zur ethnomethodologischen Relativierung unserer Kategoriensysteme und „Sprachspiele“.²⁶

Man darf vermuten, daß gerade die bis zur Irritation führende gesellschaftliche Variabilität und Mobilität der Gegenwart das Aufkommen statischer „Mythen“ bzw. einer Metaphysik der Invarianz fördert.²⁷ Meist geht es bei diesen Bestrebungen *nicht* um den stets fruchtbaren Versuch, im Sinne einer Suche nach kulturellen Universalien durch alle Veränderungen hindurch das Invariante im Menschen aufzuzeigen, dessen Erkenntnis uns ja in entscheidendem Maße einen Schlüssel zum Verständnis fremder Zeiten und Kulturen in die Hand gibt. Vielmehr scheinen die Faszination und die Konjunktur insbesondere der jüngeren Posthistoire-Bewegung in der Hoffnung darauf zu beruhen, daß sich Geschichte ein für allemal stillstellen ließe – eine Illusion, die zur Verherrlichung jenes Paradieses der Archetypen und der Wiederholung führen kann, wie sie etwa schon früher das wieder im Schwange befindliche Werk von Mircea Eliade kennzeichnete.²⁸ Der Fortschritt, den die Posthistoire-Bewegung formuliert, besteht zum Teil sogar in einer Umkehrung des Richtungssinnes der Fortschrittskonzeption der Aufklärung: von der Einsicht in die Notwendigkeit zum Geheimnis.

5. *Objekt und Subjekt*

Wenn von „Fortschritt“ im Singular die Rede ist, so wird dieser Ausdruck zumeist nicht als Sammelbegriff für verschiedene „Fortschritte“ verstanden, vielmehr wird er zumeist auf einen besonderen Bereich der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt bezogen, oft auch auf eine bestimmte soziale Schicht als dem Agenten dieses progressiven Geschehens. Die Rede vom Fortschritt bezieht sich also zumeist auf ein bestimmtes Objekt und auf ein bestimmtes Subjekt der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung.

Objekt des Fortschritts in dem hier zugrunde liegenden Verständnis sind sonach jene als adäquat angesehenen Mittel gesellschaftlich-geschichtlichen Handelns zur Herbeiführung von Zielen, welche den obersten

Wertorientierungen oder Standards – etwa der Freiheit, der Gleichheit oder der Solidarität – entsprechen. Bei Francis Bacon bestand das Objekt des Fortschritts, der Leitsektor der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung, in den sich beschleunigenden Erfindungen; auf die Bedeutsamkeit der technisch-wissenschaftlichen Innovation für das Wirtschaftssystem haben später etwa auch Saint-Simon, Friedrich List, Kondratieff, Schumpeter und Walt Rostow hingewiesen. Der eigentliche Leitsektor des gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritts ist nach Marx hingegen in den Produktionsverhältnissen (differenzierbar in Produktionsformen und Produktionsbeziehungen) zu erblicken, da die Art und Weise des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, welchen auch er für die gesellschaftliche Entwicklung als eminent bedeutsam ansieht, durch ebendiese Produktionsverhältnisse determiniert sei. – Spätere gesellschaftstheoretische Positionen sind über weite Strecken den soeben genannten verwandt. So ist bei Durkheim der Leitsektor der gesellschaftlichen Entwicklung, wie schon zuvor bei Adam Smith, in der durch die wissenschaftlich-technischen Erfindungen bedingten arbeitsteiligen Produktionsweise zu erblicken; die jüngeren konflikttheoretischen Ansätze in der Soziologie proklamieren als Leitsektor den Antagonismus zwischen und innerhalb von Klassen bzw. die Konflikte und den Wettbewerb zwischen und innerhalb von Gruppen; die Theoretiker der sogenannten „nachindustriellen Gesellschaft“, wie Daniel Bell, sind von der fundamentalen Wichtigkeit des wissenschaftlichen und des technischen Fortschritts für die zukünftige Entwicklung der Menschheit überzeugt. Vor allem durch die – insbesondere im Anschluß an Bertalanffy erfolgte²⁹ – Entwicklung der Systemtheorie und der Theorie der vernetzten Systeme beeinflusst, kamen mit den Globalmodellen seit Beginn der Siebzigerjahre unseres Jahrhunderts Faktoren in den Blick, die bis dahin lediglich als Gegenstände älterer anthropogeographischer und humanökologischer Ansätze eine Rolle spielten: nämlich demographisch-ökologische.

Der Begriff des Fortschritts zielt, wie schon erwähnt wurde, auch auf Individuen, Gruppen und soziale Schichten, welche gewissermaßen die Promotoren, das *Subjekt* des gesellschaftlich-geschichtlichen Bewegungsverlaufs sind.³⁰ Adam Smith sieht, wie nach ihm Adam Weishaupt, im Mittelstand den sozialen Faktor des Fortschritts in staatlich verfaßten Gesellschaften. Fichte hingegen, für den der ganze Fortgang des Menschengeschlechts unmittelbar vom Fortgang der Wissenschaften abhängt, sah im Gelehrtenstand jene soziale Schicht, deren Wirken mit dem Fortschritt der Gesellschaft verknüpft sei. Spielte bei ihm, wie später auch bei Hegel, zudem noch – ganz im Sinne des etatistischen Prinzips in der Gesellschaftstheorie des Deutschen Idealismus – das Beamtentum eine ausgezeichnete Rolle, so figurierten in der Fortschrittskonzeption von Saint-Simon und Comte neben den Gelehrten die industriellen Führungskräfte als Avantgarde der gesellschaftlichen Entwicklung. Und schien es für Condorcet gewiß zu sein, daß – nach der Einführung gleicher Startbedingungen für alle Gesellschaftsmitglieder und der im Anschluß an sie möglichen Herausbildung der im Volk schlummernden Begabungen – die im

Sinne der wissenschaftlichen Aufklärung Fortgeschrittensten zur Regierung gebeten würden, so stand für Marx fest, daß das Proletariat zur Herbeiführung der Zukunft einer klassenlosen Gesellschaft berufen sei.

III EINIGE SYSTEMATISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM PROBLEM DES FORTSCHRITTS

1. *Fortschritt und Fortschritte*

Die verschiedenen Krisenerfahrungen seit der zweiten Hälfte der 19. Jahrhunderts haben dazu geführt, daß die im Kollektivsingulas „Fortschritt“ gebündelten Einzelfortschritte für sich betrachtet wurden, wobei sich zeigte, daß zwischen den verschiedenen Elementen und Faktoren des Sozialgeschehens oftmals keine positive Kovarianz bestand und der an ihnen nachweisbare Richtungssinn oft diametral entgegengesetzt war. Natürlich sind derartige Bestrebungen und die mit ihnen verknüpften Erfahrungen keineswegs neu. Friedrich Schlegel bemerkte bereits 1795 in seiner Rezension von Condorcets „*Esquisse*“: „Das eigentliche Problem der Geschichte ist die Ungleichheit der Fortschritte in den verschiedenen Bestandteilen der gesamten menschlichen Bildung, besonders die große Divergenz in dem Grade der intellektuellen und der moralischen Bildung.“³¹ Namentlich in den letzten hundert Jahren hat sich – jedenfalls dort, wo nicht eine aprioristische Haltung des Fortschrittsoptimismus, verknüpft mit der Auszeichnung eines einzigen Leitsektors, am Werke war – immer mehr ein Bewußtsein von den „Kosten“ oder „Nebenfolgen“ bestimmter Fortschritte durchgesetzt. Die Ambivalenz des Fortschritts tritt uns heute in verschiedenen Gestalten entgegen. Diese ist nicht nur zu verstehen im Sinne der Fortschritts-Arrhythmie, sondern insbesondere im Sinne der kontroversen oder inversen Beziehung von Fortschrittspfaden. Zu erwähnen wäre etwa der eigentümliche Zusammenhang zwischen dem positiven Fortschritt der medizinischen Versorgung und dem negativen Fortschritt in der Richtung eines Bevölkerungsüberschusses in den Entwicklungsländern. Oder man denke an die negativen Folgen einer ungehemmten technischen Entwicklung für das ökologische System. Kaum würde sich heute noch jemand so enthusiastisch über die Besiegbarkeit der Natur durch die Technik äußern, wie dies etwa Trotzki in seinem Buch „*Literatur und Revolution*“ getan hat. Dort spricht dieser ästhetisierende Politiker davon, daß die Unterscheidung zwischen Kunst und Technik, zwischen Kunst und Natur fallen werde. Wenn schon nicht der Glaube in der Lage war, Berge zu versetzen, so sei dies immerhin die Technik; und wenn der Mensch die Erde auch nicht nach seinem Vor- und Ebenbild umbauen werde, so doch immerhin nach seinem Geschmack. Ganz so titanisch wie für Trotzki – und übrigens auch für seinen Widersacher Stalin – nehmen sich die Möglichkeiten menschlicher Umgestaltung der Erde für uns Heutige nicht mehr aus; nicht einmal mehr in der Sowjetunion. Auch dort gibt es – keineswegs von vornherein nur als reaktionär oder eskapi-

stisch denunzierbare – Beschwörungen der Vergangenheit; exemplarisch sei hier auf jene Gruppe von Schriftstellern hingewiesen, die auf Grund ihrer spezifischen Problematik als „*derewenstchiki*“, als „Dörfler“, bezeichnet wird und die heute die homogenste Gruppe in der Sowjetliteratur bildet. Diese weitgehend den traditionellen moralischen Wertbegriffen zugewandte Literaturgattung wurde in den Siebzigerjahren um das Problem der Ökologie angereichert, so etwa im Falle von Viktor Astafjews Roman „*Zarj ryba*“ – „Zar Fisch“; gemeint ist der sibirische Stör, dessen Überlebenschancen vom Autor mitunter ebenso in Frage gestellt werden, wie die seines menschlichen Beschützers.³²

Daß die Entwicklung bestimmter Sektoren der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt *nicht gleichzeitig* erfolgt, ist nicht erst seit William Ogburns Theorie des „*cultural lag*“, bezogen auf das Nachhinken des Wertgeschehens gegenüber der technischen Entwicklung, bekannt; eine gleichartige Verzögerung des den kulturellen oder Wert-Bereich umfassenden „Überbaus“ gegenüber der Ebene der „Produktionsverhältnisse“ statuierte ja bereits der historische Materialismus von Marx und Engels. Aber auch für den Nachweis einer *inversen* oder *gegenläufigen Richtung* verschiedener Faktoren der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung ließen sich zahlreiche Beispiele aus den Gesellschaftswissenschaften nennen. So wäre etwa Durkheim zu erwähnen, der in einer Reihe von Arbeiten die Auffassung vertrat, daß Anomie, also eine Zunahme an sozialer Bindungslosigkeit und damit einhergehender normativer Desorientierung, der Preis für die wachsende Entlastung vom Realitätsdruck und für die Zunahme individueller Handlungsräume sei. Zu nennen wäre etwa auch Robert Michels, der in seiner klassischen Studie „*Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*“ – in gewisser Anlehnung an Auffassungen von Ludwig Gumplowicz – einen Zusammenhang von wachsender organisatorischer Effizienz und der Tendenz zur Oligarchiebildung konstatierte. Ferner sei an Max Webers wiederholte Auseinandersetzung mit der Dialektik von Bürokratisierung und politisch-charismatischem Führertum erinnert; an Schumpeters Analyse des Zusammenhangs zwischen dem großen ökonomischen Erfolg des Kapitalismus und den dadurch bewirkten Erosionen jener kulturellen Voraussetzungen, welche diesen Erfolg erst mit ermöglichen;³³ schließlich an Freuds Analyse über das Unbehagen in der Kultur, wo ein Konnex zwischen Kulturfortschritt und Triebverzicht statuiert wird. Der oft als Kultur-Pessimist apostrophierte Freud war zweifellos in noch höherem Maße ein Natur-Pessimist. Obschon erkaufte durch eine Einschränkung der individuellen Freiheit, erschien ihm Kultur, ein Ensemble von wissenschaftlicher Aufklärung und Aggressionshemmung, als Schutz gegen das Triebchaos.

Gerade am Beispiel Freuds läßt sich zeigen, daß Fortschritte und Rückschritte, Progressionen und Regressionen, einer behutsamen Einschätzung bedürfen und den Gedanken eines relativen Optimums nahelegen. Jüngere Fortschrittskonzeptionen, welche der Ambivalenz des Fortschritts in dem vorhin exemplarisch geschilderten Sinne Rechnung tragen, neigen so auch folgerichtig dazu, auf der Basis von spieltheoreti-

schen Überlegungen die zueinander in einer inversen Beziehung stehenden Entwicklungstendenzen in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt im Sinne des Gefangenendilemmas zu deuten. In der Spieltheorie versteht man unter einem Gefangenen-Dilemma eine Situation, in welcher alle Beteiligten – unter der Voraussetzung, daß jeder einzelne lediglich danach trachtet, seinen persönlichen Nutzen mit allen Kräften zu maximieren – am Schluß schlechter dastehen, als wenn sich jeder von ihnen dazu bereitgefunden hätte, eine relativ zu seinem maximalen persönlichen Nutzen weniger günstige Handlungsalternative zu wählen. Ziel der von seiten der Spieltheorie stimulierten Überlegungen ist es vor allem, der ständigen Gefahr entgegenzuwirken, daß durch die Auszeichnung einer einzigen Fortschrittsentwicklung bzw. durch das damit in Zusammenhang stehende eigennützige Verhalten der Beteiligten (im Sinne der Realisierung ihres Maximalnutzens) eine radikale Verschlechterung ihrer Situation eintritt. Statt dessen soll ein Handlungspfad formuliert werden, der zwar keiner einzelnen Zielorientierung der involvierten Parteien entspricht, der aber immerhin die bestmögliche Realisierung der ursprünglich anvisierten Handlungsziele in Konfliktsituationen darstellt.

2. Fortschritt – Realität oder Konstrukt?

Die Geschichtsentwicklung verläuft, wie alle großen Geschichtstheoretiker der Vergangenheit wußten und wie es weite Schichten einer interessierten Öffentlichkeit heute deutlich erfahren können, stets widersprüchlich. Wenn im Rahmen der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung eine Art von Schwierigkeiten gelöst wird und Hindernisse überwunden werden, so erheben sich sofort andere, häufig solche, welche durch die Problemlösung selbst verursacht wurden. Eben diese ständige Lösung immer neuer „Widersprüche“, jedesmal auf höherer Ebene, charakterisiert den Gang der Weltgeschichte. Heute findet dieser Sachverhalt seinen Ausdruck etwa in der Tatsache, daß gegenüber dem immensen technischen Fortschritt der Industrieländer in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg die Gefahr des Ausbruchs neuer Kriege und das Ausmaß des Hungers in den sogenannten Entwicklungsländern relativierend in Betracht gezogen wird. Je mehr aber die Ungleichzeitigkeit der geschichtlichen Entwicklungen, die Diskrepanz zwischen dem Fortschritt hier und der Zurückgebliebenheit dort, gegeneinander abgewogen werden, desto mehr scheint sich heute das Fortschrittsbewußtsein am materiellen Wohlstand und dessen Wachstum zu orientieren.

Daß Wirtschaftswachstum wirklich der Fall war und daher prinzipiell auch fernerhin möglich ist, und daß das Wachstum der Wissenschaft und der Technik – auch wenn im Anschluß an Thomas S. Kuhn über die Kontinuität und Diskontinuität desselben ein lautstark geführter Streit ausgebrochen ist³⁴ – nach wie vor anhält, wird von keiner Seite in Abrede gestellt. Wozu also die Rede über Fortschritt als Konstrukt? Inwiefern soll Fortschritt etwa gar eine Fiktion sein?

Aus dem Faktum, daß die Vielfalt der menschlichen Zivilisationen und die Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung ins Bewußtsein rückte, zog man vor allem in der Geschichtswissenschaft und in der Gesellschaftstheorie des 20. Jahrhunderts oftmals den Schluß, daß eine universalgeschichtliche Betrachtung kein erkenntnismäßiges Substrat mehr besitze, da ja auch die Geschichte der Menschheit keine Einheit aufweise, so daß man folglich auch nicht von einer – wie auch immer gearteten – fortschrittlichen Entwicklung sprechen könne. Die Geschichte erschien nicht mehr als Realität, sondern als konventionalistisches Konstrukt. „Sind Staat, Volk, Fortschritt, Entwicklung natürliche Realitäten?“, so fragte Theodor Lessing in seinem Werk mit dem programmatischen Titel *„Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen“*? Und er gab zur Antwort: „Nein! Das sind die Gesichtspunkte, die wir selber an unser Erleben heran-, in unser Erleben hineinbringen.“³⁵ Bei allen Zügen eines erkenntnistheoretisch unhaltbaren subjektiven Idealismus, die dem Werk von Theodor Lessing mitunter eigen sind, ist diesem Autor dennoch nicht abzusprechen, daß er mit Intensität und Insistenz auf die konzeptualistische Vorgabe hingewiesen hat, welcher gemäß wir an die empirische Analyse herangehen. Immerhin sollte man klar sehen, daß viele Vertreter einer Auffassung, wonach der Fortschritt sich durchaus in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit selbst und keineswegs etwa nur in deren Erkenntnis durch den Menschen vollziehe, oft auf eine geradezu phantastische Art Umfangsbestimmungen von Begriffen liefern, wenn sie empirische Analysen des Fortschrittsprozesses vorzulegen behaupten. Marxisten akzeptieren bekanntlich nur den „wissenschaftlichen“ oder „objektiven“ Standpunkt bezüglich des Fortschritts in Gesellschaft und Geschichte, wonach dieser nicht z. B. von einer Idee der „Freiheit“, der „Gleichheit“ oder der „Gerechtigkeit“, sondern von den objektiven Gesetzen der historischen Notwendigkeit bestimmt werde. Was läßt sich nun aber doch alles an Fortschrittsdeutungen aus der von Marx selbst gelieferten Kennzeichnung des Fortschritts herauslesen, die er im Jahre 1853 in einer Abhandlung über die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien formulierte: „Erst wenn eine große soziale Revolution die Ergebnisse der bürgerlichen Epoche, den Weltmarkt und die modernen Produktivkräfte, gemeistert und sie der gemeinsamen Kontrolle der am weitesten fortgeschrittenen Völker unterworfen hat, erst dann wird der menschliche Fortschritt nicht mehr jenem scheußlichen heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte!“³⁶ Was ist etwa mit dem Fortschritt geschehen, seit die erwähnte Meisterung des Weltmarktes und der modernen Produktivkräfte nicht durch die am weitesten fortgeschrittenen Völker erfolgte? – Oder nehmen wir ein anderes Beispiel, ein Zitat aus Igor S. Kons marxistischer *„Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts“*: „Der Grad der Beherrschung der elementaren Naturkräfte durch die Gesellschaft und ihrer eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse gibt den Menschen einen Maßstab für die Freiheit und das allgemeinste Kriterium des gesellschaftlichen Fortschritts.“³⁷ Da aber der Fortschritt durch das Proletariat bewerkstelligt werde, müsse der Wissenschaftler,

will er die Gegenwart und die Vergangenheit im Lichte der notwendig eintretenden zukünftigen Entwicklung erfassen, seine Erkenntnisinteressen mit den Klasseninteressen des Proletariats zur Deckung bringen: „Je tiefer . . . die wissenschaftliche Forschung dringt, desto deutlicher treten in ihr die objektiven Gesetze hervor, die aus der Vergangenheit über die Gegenwart den Weg in die Zukunft weisen. Da sich die Forderungen dieser Gesetze mit den Klasseninteressen des Proletariats decken, ist die Objektivität des Wissenschaftlers mit seiner Parteilichkeit identisch.“³⁸ Man sieht, daß hier die Konzeption des gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritts und des wissenschaftlichen Fortschritts, daß Ontologie und Erkenntnistheorie, Fortschritt als Struktur- und Fortschritt als Erkenntniskategorie auf das engste zusammenrücken. Offen bleibt, ob im entscheidenden Fall für den Gesellschaftswissenschaftler die Anerkennung des hier erwähnten Fortschritts schon ein Indikator für die richtige Parteilichkeit ist, oder ob nicht gar die Einnahme einer parteilichen Position erst die adäquate Heuristik zur Auffindung des richtigen Fortschrittspfades darstellen soll.

Auf die unsere Erfassung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt bestimmende Wirkung von Definitionen des „Fortschritts“ hinzuweisen, hat nichts damit zu tun, daß Fortschritt als Fiktion angesehen werden sollte. Es geht dabei allein um die Vermittlung der Einsicht, daß ohne exakte begriffliche Sichtfelddimensionierung und ohne entsprechende Explikation der die Beobachtung leitenden Relevanzkriterien Analysen „des“ Fortschritts Gefahr laufen, nur empirische Belege für normative Vormeinungen zu liefern, denen eine Rechtfertigung erst gar nicht zugemutet wird.

3. Kriterien und Leitsektoren des Fortschritts

Erörterungen über den Fortschritt ermüden oftmals. Allzusehr entspricht es unserer durch die utilitaristische Moralphilosophie geprägten Einstellung, in einer Minimierung des Leids sowie in einer Maximierung des „Glücks der größten Zahl“ den Inhalt, und in einer ständigen – wenn auch vielleicht durch Regressionen unterbrochenen – Bewegung zum Besseren die Verlaufsform des Fortschrittsprozesses zu erblicken. Inwieweit der Fortschritt – in Moral, Recht, Politik oder wo immer – einem „subjektiven“ Plan der Menschen entspricht oder sich aber „objektiv“, weil „hinter ihrem Rücken“ vollzieht, ist oftmals kontrovers.³⁹ Der Streit zwischen „Subjektivisten“ und „Objektivisten“ bezüglich des Fortschrittsproblems läuft dabei in der Mehrzahl der Fälle darauf hinaus, daß die Geschichtsphilosophie der „Subjektivisten“ die Gestaltbarkeit der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt nach Maßgabe bestimmter Prinzipien der praktischen Vernunft behauptet, während die Geschichtsphilosophie der „Objektivisten“ diese Werthaltungen und Wertmaßstäbe der praktischen Vernunft selbst als Phänomene ansieht, welche aus der realgeschichtlichen Entwicklung ableitbar – also Derivate daraus – sind.

Was die Fortschrittskonzeptionen einer Epoche oder eines einzelnen Wissenschaftlers anlangt, so empfiehlt sich eine analytische Differenzierung in folgende vier Dimensionen: Standards (Werte als Maßstäbe), Ziele (Werte als Güter), Mittel (Instrumente der Zielverwirklichung), Verfahren (Modalitäten der Mittelverwendung). Der Begriff „Fortschritt“ wird meistens benutzt, um eine gesellschaftlich-geschichtliche Bewegung anzuzeigen, die bestimmten Standards oder Kriterien Rechnung trägt. Es verdient jedoch der Umstand ausdrücklich Erwähnung, daß eine Einigkeit mit Bezug auf die Standards nicht notwendig auch eine Einigkeit bezüglich der angestrebten Ziele zur Folge hat; gleich wenig hat eine Einheitlichkeit der Auffassung mit Bezug auf bestimmte Ziele schon eine Einheitlichkeit der Auffassung bezüglich der verwendeten Mittel zur Folge; und schließlich hat eine Einheitlichkeit mit Bezug auf die zur Verwendung kommenden Mittel noch nicht notwendig eine Einheitlichkeit der Auffassungen im Hinblick darauf zur Folge, wie die Mittel nun im einzelnen zur Anwendung kommen sollen.

a. *Standards oder Kriterien.* Als grundlegende Kriterien für den Fortschritt begegnen uns seit der Aufklärung Standards wie Freiheit Gleichheit, Gerechtigkeit und Wohlfahrt. Zwischen diesen Kriterien bestehen nun wiederum gesondert zu untersuchende Zusammenhänge. Namentlich seit der Französischen Revolution verbreitete sich die Vorstellung, daß das Gleichheitskriterium – im 19. Jahrhundert nicht mehr nur im Sinne der formalen, sondern der materialen Gleichheit verstanden – in zunehmendem Maße zur Richtschnur menschlicher Beziehungen werden würde. Tocqueville hat dieser Überzeugung in seiner Abhandlung „Über die Demokratie in Amerika“ Ausdruck verliehen. Die Entwicklung in den normativen Gesellschaftstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts erscheint denn auch in der Tat wie eine Einlösung oder Paraphrase jener berühmten Zusammenfassung der politischen Ziele der Aufklärung durch Condorcet: „Was wir uns für den künftigen Zustand des Menschengeschlechts erhoffen, läßt sich auf folgende drei wichtige Punkte zurückführen: die Beseitigung der Ungleichheit zwischen den Nationen; die Fortschritte in der Gleichheit bei einem und demselben Volke; endlich die wirkliche Vervollkommenung des Menschen.“⁴⁰

b. *Ziele und Mittel.* Es entspricht der häufig anzutreffenden begrifflichen Verwirrung in den Gesellschaftswissenschaften, wenn Kriterien oder Standards mit Zielen verwechselt werden. Als Ziele sind jedoch jene als wertvoll empfundenen Zustände oder Ereignisse anzusprechen, welche der Beurteilung durch bestimmte Standards unterliegen. Diese Ziele können sich auf Güter materieller, aber auch immaterieller Art beziehen. Die Zielverwirklichung gemäß bestimmten Standards kann auf verschiedenen Ebenen erfolgen. Es sind dies vor allem die Ebenen der

Politik: Macht (Stärke oder Gewalt) und Herrschaft;
 Ökonomie: Besitz und Einkommen;
 Kultur: Werte und Normen;
 sozialen Schichtung: Gleichheit und Ungleichheit;

Ökologie: Rohstoffversorgung, geostrategische Lage und Lebensqualität;

Demographie: Verwandtschaftssysteme und Bevölkerungsentwicklung;

Biologie: vererbte und erworbene biophysische Ausstattung;

Wissenschaft und Technik: Materialbeherrschung und Organisation; schließlich die Ebene der

psychischen Konstitution: Triebgeschehen, Sublimierung und Sozialisation.

Ein Katalog möglicher *Mittel* betrifft dieselben Bereiche, welche soeben als Dimensionen der Zielverwirklichung aufgelistet wurden. Bekanntlich können ja etwa politische Ziele mit ökonomischen Mitteln, ökonomische Ziele mit wissenschaftlich-technischen Mitteln, demographische Ziele mit biologischen Mitteln realisiert werden usw. Bringt man nun die Ziele im soeben erwähnten Sinne mit den Mitteln in Beziehung, so ergibt sich eine Vielzahl von logischen Möglichkeiten. Welche davon in der konkreten historischen Situation realisierbar sind, ist durch keine wie immer geartete Geschichtsphilosophie zu dekretieren. Menschliches Handeln – individuelles und kollektives – vollzieht sich stets in Situationen, in denen bestimmte materielle oder immaterielle Güter knapp sind, deren Erwerb und Sicherung wiederum bestimmte gesellschaftliche Machtkonstellationen zur Voraussetzung haben. Man kann jedenfalls sagen, daß der Fortschrittsbegriff ein Relationsbegriff auch insofern ist, als er zu unseren bislang noch nicht befriedigten Bedürfnissen in einer spezifischen Beziehung steht: sowohl unsere Standards als auch unsere Ziele und Mittel formulieren wir gemäß unserem Streben nach Beseitigung von bestimmten individuell und/oder kollektiv empfundenen Mängeln und im Lichte der als realisierbar erscheinenden Bedürfnisse.

c. *Verfahren*. Auch was die Verfahren der Mittelverwendung zur Erreichung von Zielen anlangt, so besteht nachweislich keine Einhelligkeit der Auffassungen bei den Vertretern unterschiedlicher Fortschrittskonzeptionen. So wäre daran zu erinnern, daß etwa die sozialistischen Bewegungen entscheidend darin differierten, ob bestimmte Mittel gewaltfrei oder gewaltsam zur Anwendung kommen sollen, und ob man in diesem Zusammenhang mehr auf die Evolution oder die Revolution, auf ein Prinzip der endogenen Transformation der exogenen Steuerung setzen solle. Während so etwa Fourier, Cabet und Proudhon die Meinung vertraten, Zwang sei kein Verfahren zur Herstellung der Gerechtigkeit, da er das durch ihn hergestellte Ideal der Gerechtigkeit wieder aushöhle, glaubte z.B. Sorel, daß Gewalt in Übergangsperioden ein unverzichtbares Verfahren, eine therapeutische Notwendigkeit sei.⁴¹ Eine damit verwandte Auffassung vertraten vor Sorel bereits Babeuf, Blanqui und ferner – trotz aller Gegnerschaft zum gewalttätigen Aktionismus der Bakunisten – Marx sowie Engels in seinen Ausführungen über die Rolle der Gewalt in der Geschichte.⁴² Der Gedanke von der Gewalt als einem erlaubten Verfahren des Mitteleinsatzes sollte sich in der Geschichte des 20. Jahrhunderts als außerordentlich folgenreich erweisen.

Was die *Mittel* des Fortschritts anlangt, so sei abschließend auf vier von ihnen hingewiesen, die in der europäischen Geschichte seit dem 18. Jahrhundert besonders favorisiert wurden: nämlich auf die Versuche, Fortschritt durch rationale Diskursivität, durch den Rechtsstaat, durch sozialökonomische Reformen und durch genetische Manipulationen zu ermöglichen. Wir wollen ihre Anwälte im folgenden als Diskursrationalisten, Rechtsstaatler, Sozialisten und Genetizisten bezeichnen.

Schon die aufklärerischen Diskursrationalisten waren in auffallendem Maße Anwälte der sokratischen Lehre, wonach Böses immer nur eine Form von Unwissenheit sei und wonach man mit Notwendigkeit die entsprechende Handlung vollzieht, sobald man erfahren habe, wie man am besten handeln solle. Selbst Habsucht und Ehrgeiz seien spezielle Varianten der Unwissenheit – einerseits bezüglich des „wahren“ Wesens des Menschen, dann auch bezüglich der Unkenntnis der Ursachen für die Entfremdung von dieser eigentlichen Menschennatur. Auch Condorcet meint, ein falsches Interesse sei die häufigste Ursache von Handlungen, die im Widerspruch zum allgemeinen Wohlergehen stehen; man beseitige die Unwissenheit, welche auch die Voraussetzung für falsche Interessen und Neigungen sei, und der ewige Friede sei eine realisierbare Größe. Und wie Diderot davon überzeugt war, daß wir nur deshalb verbrecherische Neigungen hätten, weil wir falsch urteilen, so meint etwa auch Godwin, daß alle unter dem Einfluß von Leidenschaft begangenen falschen Handlungen verschwinden würden, zeigte man den Menschen die Dinge, wie sie sind. Mit dieser Ansicht steht er in unmittelbarer Nachfolge von David Humes „*Treatise*“, wo dieser die Auffassung vertritt, daß unsere Leidenschaften unserer Vernunft ohne den geringsten Widerstand nachgeben, sobald wir die Falschheit einer Annahme oder das Ungenügen irgendwelcher Mittel einsehen.⁴³ Dieses heroische Pathos der Aufklärung erstreckt sich bis in die Philosophie und Gesellschaftslehre des Deutschen Idealismus. Exemplarisch heißt es so etwa in Fichtes „*System der Sittenlehre*“, daß das Endziel der Gesellschaft die Vereinigung aller, die Einmütigkeit aller möglichen Mitglieder sei. Und in der zeitgenössischen Spätform des Deutschen Idealismus, in der Konsensstheorie von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, einer Art von transzendentalpragmatischer bzw. kommunikationstheoretischer Grundlegung des Egalitarismus, begegnet uns die gleiche sokratische Überzeugung, welche die Aufklärung prägte und die bereits von Nietzsche und Freud fundamental in Zweifel gezogen wurde: der Glaube, daß alle Untugenden und alle Untaten in einer Art von Unklarheit und Unwissenheit ihren Grund haben. Bei einigen Diskursrationalisten der Gegenwart ist auch derselbe anti-institutionalistische Affekt am Werk wie etwa bei Godwin, der geltend machte, daß man niemals durch rechtliche Sanktionen die Vollkommenheit der Menschen erreichen könne, sondern nur dadurch, daß man auf dem Wege rationaler Argumentation ihre Meinungen ändert. Institutionalistisches Denken ist nun gewiß stets auf Diskursrationalität angewiesen, aber Diskursrationalität kann nicht jene Form der institutionalistisch bewirkten Prophylaxe in der Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen ersetzen, die aus der Tatsache ihre tiefere

Rechtfertigung bezieht, daß viele von denen, welche gegen ihren Willen durch rationale Argumente die Unhaltbarkeit ihrer Auffassungen zu sehen gelernt haben, diese aus Gründen der individualpsychischen oder auch der gesellschaftlichen Opportunität weiter kultivieren.

Im Unterschied zu vielen Diskursrationalisten erblicken die *Rechtsstaatler* in der Regierung — oder besser: in der Gesetzgebung — das wichtigste Mittel zur Vervollkommnung im Sinne eines universalistischen Perfektibilismus. So meinte etwa Helvétius in seinem Buch „*De l'homme*“, es würde mithilfe der Gesetze möglich sein, daß die einzelnen Menschen das öffentliche Wohlergehen ihren eigenen Interessen vorziehen und daß durch Gesetze Fanatismus und Aberglaube eliminiert werden könnten. Helvétius war ein überzeugter Anhänger John Lockes und ist, wie dieser, einer der Begründer des modernen Staatsgedankens. Wie Locke, so legt auch er besonderen Nachdruck auf die Erziehung, wobei für ihn zur Erziehung nicht nur die Methoden gehören, durch die ein Lehrer bei seinen Schülern neue Fähigkeiten und Einstellungen entwickelt, sondern auch die Vorgänge, durch die ein Staat das Verhalten seiner Bürger modifiziert. Für Locke wie für Helvétius werden die Menschen mit dem einzigen natürlichen Impuls geboren, der moralisch neutral ist: nämlich das anzustreben, was ihnen Freude bereitet, und das zu vermeiden, was ihnen Schmerzen zufügt. Da aber diesem Impuls nicht auch eine Tendenz auf das moralisch Gute hin und von dem Bösen fort entspricht, sei es notwendig, die Menschen auf dem Wege der Erziehung mit Tugenden, und das heißt: mit guten Gewohnheiten, auszustatten.

Im Sinne von Helvétius, und damit weitgehend auch aus dem Geiste Lockes heraus, schuf Jeremy Bentham seine Lehre von menschlicher Vollkommenheit auf dem Wege der Gesetzgebung. Nur ist der Enthusiasmus unter dem Eindruck der realgeschichtlichen Ereignisse wesentlich geringer als noch im 17. und 18. Jahrhundert bei Locke bzw. bei Helvétius. Gesetzgebung kann nämlich nach Benthams Vorstellung, wie er sie in seinem „*Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation*“ vorträgt, keine Begabungen gleichmachen und einen Egalitarismus hinsichtlich der Effekte der Erziehung bewerkstelligen. Es sei gut möglich, den Einfluß der traurigen und schädlichen Leidenschaften zu verringern; unmöglich sei es jedoch, diese zu vernichten. Der utilitaristische Rechtsstaatler Bentham vertritt neben dem Prinzip einer approximativen Steigerung des kollektiven Glücks auch das Prinzip einer maximalen Schadensbegrenzung im Verlauf der Bändigung der unausrottbar destruktiven Komponenten des menschlichen Seelenlebens. Benthams allgemeine Einstellung ist sonach, wie John Passmore gezeigt hat, derjenigen von Pietro Pomponazzi aus dem 15. Jahrhundert ähnlich: „Laßt uns anstreben, was wir erreichen können.“⁴⁴ Die Gesetzgebung macht den Weg frei in eine neue Zukunft, die zwar nicht das vollkommene Glück oder den unendlichen Fortschritt realisiert, die aber doch als eine außerordentlich angenehme Wohnstätte anzusehen ist, verglichen mit jenen unzivilisierten Zuständen, als welche wir die bisherige Geschichte der Menschheit kennen.

Was, drittens, die *Sozialisten* betrifft, so begegnen sie uns in sehr

verschiedenen Formen: als Egalitaristen, als Anarchisten, als Sozialreformisten, als Sozialrevolutionäre usw. Im wesentlichen ist das grundlegende Kriterium der Klassifikation der verschiedenen Varianten des Sozialismus, erstens, deren Verhältnis zur Staatlichkeit: ob der Staat schon jetzt oder erst später abgeschafft werden soll; zweitens, deren Verhältnis zur Art der Transformation der Gesellschaft; ob sie evolutionär oder revolutionär erfolgen soll. Durch die noch so reformistische Gesetzgebung feudaler oder bürgerlicher Regierungen, so meinen die Exponenten der verschiedenen Varianten des Sozialismus, können die Menschen jedenfalls nicht vervollkommen werden, sondern nur durch die Befreiung von jenen Einschränkungen, die ihnen durch die überkommenen Formen der Eigentumsverhältnisse auferlegt werden. Und wenn schon – wie im Falle der sozialreformistischen Varianten des Sozialismus – der Vervollkommnungsgedanke mit der Gesetzgebung verbunden wird, so geschieht dies auf dem Wege der Neustrukturierung der legislativen Gewalt, nach vorgängiger Kontrolle über die Verwendung der Produktionsmittel.

Es gibt noch eine vierte Spielart des Vollkommenheits- und Fortschrittsgedankens, die weder mit einer rationalistischen Metaphysik noch mit einer um politisch-rechtliche oder um sozialökonomische Faktoren gruppierten Gesellschaftstheorie verknüpft ist, nämlich den Gedanken der Perfektibilität durch genetische Kontrolle. Zu den *Genetizisten* zählte außer Platon bereits Campanella, der in seinem utopischen Werk „*Civitas solis*“ behauptete, daß eugenische Kontrollen in einer idealen Gesellschaft wesentlich seien. Als Francis Galton 1869 sein epochemachendes Buch „*Hereditary Genius*“ veröffentlichte, wurden gewöhnlich zwei Methoden in der Anwendung der Genetik auf die in Angriff zu nehmende planmäßig betriebene Bevölkerungsentwicklung vorgeschlagen: die „negative“ Eugenik, welche danach trachten sollte, Erbängel etwa durch Sterilisation auszumerzen; die „positive“ Eugenik, welche im Sinne Platons und Campanellas die menschliche Gattung dadurch zu verbessern helfen sollte, daß man eine Höherentwicklung der Menschheit nach bestimmten Wertgesichtspunkten durch planmäßig betriebene Partnerzuweisung verwirklicht. Bezüglich der Dialektik von Erbe und Umwelt schien für längere Zeit die Kontroverse zwischen Lamarck und Darwin auch im 20. Jahrhundert wieder neu entfacht zu werden. So trat man bekanntlich in den 40er Jahren in der Sowjetunion der Ansicht vom Primat der Erbfaktoren entgegen und stellte sich dabei in die alte Tradition der Hypothese von der Vererbung erworbener Eigenschaften im Sinne von Lamarck und Condorcet. Mitschurin und Lyssenko versuchten, die sogenannte „bürgerliche Genetik“ zu zerstören, indem der Umwelt der entscheidende Faktor bei der Ausbildung genetischer Information zugeschrieben wurde. Damit wurde aber eine Tradition in besonderer Weise ausgezeichnet, welche der verhaltenswissenschaftlichen Psychologie zugrunde liegt, die mit dem Behaviorismus von Watson und Pawlow auf das engste verbunden ist und die selbst in der Tradition von Locke, Helvétius und Bentham steht. Dieser Ansicht zufolge sind Unterschiede in der Umwelt von Individuen und Arten das einzig Wichtige. Die auch von ihnen nicht geleugneten genetischen Unterschiede zwischen

den Menschen können, wie Mitschurin und Lyssenko behaupten, langfristig dadurch beseitigt werden, daß man deren Umwelt entsprechend variiert. Ein Primat der genetischen Faktoren hätte zur Zeit Schdanows die Vervollkommnungsfähigkeit des einzelnen unter dem Stalinismus ziemlich eingeschränkt erscheinen lassen, was der Lehre von der Heraufkunft des „neuen Menschen“ nicht gerade förderlich erschien. Heute, insbesondere nach der 1953 erfolgten Entdeckung des die Erbinformation tragenden Moleküls (Doppelhelix) durch Watson, Crick und Wilkins haben auch sowjetische Biologen, was die Dialektik des Erbe-Umwelt-Verhältnisses anlangt, ein wesentlich differenzierteres Menschenbild.

Ob man aber nun eine Perfektibilität des Menschen durch Betonung des Erbfaktors oder durch Betonung des Umweltfaktors im Blick hat – das große Problem bleibt bestehen: Wer kontrolliert die Kontrolloren und wer soll die Reformer reformieren? Um in der Idee der Vervollkommenung und des Fortschritts durch soziales Handeln einen Grund zur Hoffnung für die Zukunft anstatt zur Verzweiflung zu sehen, brauchen wir zunächst einen Grund für die Annahme, daß die Einrichtungen zur Vervollkommenung der Menschen nicht im Interesse der Unfreiheit und des Totalitarismus angewendet werden. Ohne diesen Grund zur Hoffnung bleibt die vorhin gestellte Frage unbeantwortbar.

SCHLUSSBETRACHTUNGEN

„Fortschritt“ meint in der Zeit seit der europäischen Aufklärung im allgemeinen eine Bewegung zum Besseren, obschon der Ausdruck auch – faßt man seine Bedeutung wertindifferent – Tendenzen zum Schlechteren bezeichnen kann. Der Begriff betrifft darüberhinaus, wie gezeigt wurde, verschiedene Gegenstandsbereiche oder *Objekte* (Naturwissenschaften – Gesellschaftswissenschaften, Materie – Geist, bewußte menschliche Tätigkeit – objektive geschichtliche Verläufe, Explikationen des Immergleichen – Innovation des Neuen usw.), Träger oder *Subjekte* (Herren – Knechte, Kapital – Proletariat, die *eine* Menschheit usw.) sowie *Modalitäten* (endliche Perfektion – unendliche Approximation, Zunahme der Differenziertheit – Reduktion der Komplexität, Evolution – Revolution usw.).

Heute zeigt sich, im Blick auf die sogenannte „östliche“ und die sogenannte „westliche“ Fortschrittssuffassung, daß der Fortschrittsbegriff zunehmend mit der Grundrechts-Diskussion verknüpft wird: wird das eine Mal der Fortschrittspfad durch die Realisierung der sogenannten sozialen Grundrechte definiert, so das andere Mal durch die Realisierung der politischen Grundrechte. Werden das eine Mal die politischen Verfahren gegenüber den sozialpolitischen Inhalten zurückgestuft – etwa gemäß dem im Österreich der späten Zwanzigerjahre allenthalben hörbaren Slogan „Demokratie ist nicht viel, Sozialismus ist das Ziel“ –, so erfolgt das andere Mal eine Umkehrung der Prioritäten. Nur wo politische Freiheit bestehe, sei Kritik als Garant des Fortschritts institutionalisiert – gleichgültig, ob sich diese nun auf sozialpolitische Gegebenheiten bezieht oder

auf das politisch-administrative System selbst. Die heute geführte Diskussion über „formelle“ und „reelle Freiheit“ geht unmittelbar in die gleiche Richtung.⁴⁵

Dabei zeigt sich auf eindringliche Weise, daß die Bestimmung dessen, was als „fortschrittlicher Prozeß“ zu gelten habe, in entscheidendem Maße davon abhängig ist, welche Bedürfnisse und Interessen bereits als erfüllt erscheinen. So zeigte sich etwa, daß in dem Maße, in welchem die „formellen Freiheiten“ als gesichert erschienen, die Einlösung der „reellen Freiheiten“ als das Gebot der Gegenwart und der Zukunft aufgefaßt wurde. Die europäische Geschichte des 19. Jahrhunderts und der in ihr erfolgende Übergang von der Proklamation der politischen zur Proklamation der sozialen Freiheiten belegt dies eindringlich. Umgekehrt zeigt sich in der Geschichte unseres Jahrhunderts die Tatsache deutlich, daß eine desto größere Bedeutung den sogenannten formellen Freiheiten, also den Freiheitsrechten und politischen Grundrechten, zukommt, je mehr die sogenannten realen Freiheiten als das Kernstück der Freiheit aufgefaßt werden. Gegen die Entwertung der sogenannten formellen Freiheiten unter dem Vorwand, man wolle bis ins Detail eine gesellschaftliche Ordnung schaffen, die den kollektiven Idealvorstellungen oder gar dem Gesetz der Geschichte entspricht, erschien es immer wieder als erstrebenswert, an den bleibenden Wert des Pluralismus zu erinnern, dem bereits die antike Konkurrenzdemokratie ihren unverbrüchlichen Ruhm verdankt. Denn er ist es, der uns Mittel an die Hand gibt, der Macht durch die Macht Einhalt zu gebieten. Der Fortschritt ist also häufig die Verwirklichung dessen, was nicht der Fall ist: sozialökonomische Gleichheit (oder doch eine Approximation in dieser Richtung) bei bestehender politischer Freiheit, politische Freiheit und Pluralismus (oder doch wenigstens eine Approximation in dieser Richtung) bei Bestehen sozialökonomischer Gleichheit. Was aber, wenn etwa kapitalistische Staaten die Freiheit, die sie sich zum Ziel setzen, nicht verwirklichen, jedoch alle sozialökonomischen Gleichheiten eliminieren? Was umgekehrt dann, wenn sozialistische Staaten die Gleichheit, die sie sich zum Ziel setzen, nicht verwirklichen, aber alle persönlichen sowie politischen Freiheiten abschaffen, wie dies unter Pol Pot in Kambodscha zu Ende der Siebzigerjahre der Fall war? Es wird dann notwendig sein, kapitalistische Gesellschaften im Namen des sozialistischen und sozialistische Gesellschaften im Namen des liberalen Ideals zu kritisieren. Welches der beiden Gesellschaftssysteme Kritik schlechter trägt, wird dabei von den historischen Besonderheiten abhängen. In Anbetracht konkreter spezieller Fälle möge sich jeder diese Frage selbst beantworten.

Es entspricht einer oft über Gebühr strapazierten Bekundung der demokratischen Gesinnung, die Kriterien des Fortschritts gleichsam plebiszitär auszuleuchten. In einer Epoche, in der auf diese Weise Gleichheit etwa zum Leitbegriff der Gerechtigkeit avanciert ist, wird Fortschritt folglich daran zu bemessen sein, was die Mehrheit dafür hält.⁴⁶ Mehrheitsmeinungen sind, wie die Geschichte zeigt, keineswegs invariant. Es kann also sein, daß in diesem Sinne jede Epoche ihren eigenen Fortschrittsbegriff hat, oder umgekehrt: je nach dem vorherrschenden Fortschritts-

begriff könnte es möglich sein, Epochen zu bestimmen. Ob man nun Kollektivmentalitäten und die damit verbundenen Fortschrittskonzeptionen als Periodisierungsprinzipien anerkennt oder nicht – allemal ist es nützlich, sich den Begriff des Fortschritts in seiner Variabilität ins Bewußtsein zu bringen, was auch dadurch geschehen kann, daß eine emphatische Fortschrittsmetaphysik bestritten wird.

In jüngster Zeit verdient in diesem Zusammenhang eine eigenartige Form der Restauration des mythologischen Denkens besonders erwähnt zu werden. Es handelt sich dabei um die Erneuerung jener Denkfigur, die man als *retrospektive Utopie* bezeichnen könnte und die sich deutlich sowohl von der ironisch-verfremdenden – etwa durch Jonathan Swift repräsentierten – sowie von der prospektiven – vor allem von Louis Sébastien Mercier inaugurierten – Form utopischen Denkens unterscheidet.⁴⁷ Mythologisches Denken kann sich mit unterschiedlichen Zielsetzungen verbinden: entweder man will durch den Nachweis einer einmal bereits wirklich gewesenenen heilen Welt gleichsam einen empirischen Beleg für die prinzipielle Möglichkeit der Herstellung einer besseren Zukunft erbringen; oder aber man will – in Abwehr unheilvoller Konsequenzen einer einmal als Fortschritt deklarierten Entwicklung – der Wiederkehr andersartiger Zustände im Rahmen eines stationär-rekurrenten Systems gegen verschiedene Formen progressiver Aufgeregtheit das Wort reden.⁴⁸ Es entspricht der letztgenannten Bewußtseinslage, daß in unserer von technischen Innovationen, ökonomischen und kulturellen Veränderungen charakterisierten Welt etwa das Werk von Mircea Eliade eine Renaissance erlebt. Seinen spezifischen Charakter erfährt sein romantischer Entwurf der Geisteshaltung des archaischen Menschen eigentlich erst in seiner Funktion als Gegenbild zur Geisteshaltung des modernen, „historischen“ Menschen. Dieser sucht sein Geschick aus eigener Kraft zu gestalten, während die in der „archaischen Ontologie“ befindlichen Menschen der frühen Hochkulturen wie der gegenwärtigen primitiven Völkerschaften in ihrem Handeln dadurch charakterisiert seien, daß sie sich weigern, Geschichte als solche anzunehmen. Alle Schöpfungen und Handlungen des Menschen haben für sie ihr göttliches Modell oder Urbild, und durch die stete Wiederholung des kosmogonischen Aktes wird versucht, die Zeit auf Dauer zu stellen und damit zugleich die Geschichte zu annullieren.⁴⁹ Die Faszination von Eliade als einem schon vor der Hochkonjunktur der „Posthistorie“ in ihrem Sinne tätigen Religionswissenschaftler beruht in der Hoffnung darauf, daß sich Geschichte stillstellen ließe – eine Illusion, die sich heute als Reaktion vor allem auf die Fortschritte der wissenschaftlich-technischen Rationalität quer durch die unterschiedlichsten weltanschaulichen und politischen Lager breitmacht.

Die Umrisse einer bereits zurückgelegten Epoche einer umfassenden Fortschrittsmetaphysik zeichnen sich heute ab, eine Systematologie des Fortschritts ist möglich geworden. Der Nutzen einer derartigen Systematologie sollte nicht allzu gering veranschlagt werden. Sie könnte nämlich dazu dienen, zwar die mangelnde Tragfähigkeit „des“ Fortschritts als eines geschichtsphilosophischen Universalbegriffs unter Beweis zu stellen, uns

aber dafür zu einer konsolidierten Anerkennung der mühsam errungenen und der Vergeblichkeit abgerungenen Fortschritte zu verhelfen. Damit kann eine derartige Analyse ein Gegengift gegen jenen Kultur-Pessimismus entwickeln, der ja zum guten Teil von den zu großen Versprechungen einer universellen Fortschrittsmetaphysik lebt. Eine nüchterne Analyse verhindert den Kater nach chiliastischen Illusionen. Ihn kann man kurieren: durch Herabsetzung der Ziele – und deren dadurch möglich gewordene Erfüllung. Der Fortschritt zum Besseren läßt sich mit der Möglichkeit gegenläufiger geschichtlicher Erfahrung durchaus vereinen – unter der Voraussetzung, daß man in ihm weniger eine Vorgabe des Naturgeschehens oder der Realgeschichte erblickt als vielmehr eine Aufgabe, die dem Menschen für immer gestellt ist.

ANMERKUNGEN

¹ G. W. F. Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, 5. Aufl., Hamburg 1955, S. 63.

² Vgl. John Passmore: Der vollkommene Mensch. Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden (The Perfectibility of Man, London 1970, dt.), Stuttgart 1975, Kap. 1.

³ Vgl. etwa Christian Meier: Art. „Fortschritt in der Antike“ (Teil II des Artikels „Fortschritt“), in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 353–363; ferner Ludwig Edelstein: The Idea of Progress in Classical Antiquity, Baltimore, Maryland 1964; W. K. C. Guthrie: In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man, Ithaca, New York 1957; E. R. Dodds: The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief, New York 1973; Frederick J. Teggart: Theory and Processes of History, Berkeley 1977; ders. (Hrsg.): The Idea of Progress. A Collection of Readings, Berkeley 1929.

⁴ Zu den mittelalterlichen Fortschrittskonzeptionen vgl. exemplarisch Joachim Ritter: Art. „Fortschritt“, Abschnitte 1 und 2, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter, Bd. 2, Basel-Stuttgart 1972, Sp. 1032–1037; Reinhart Koselleck: Art. „Fortschritt“, Teil III, in: Geschichtliche Grundbegriffe (Anm. 3), S. 363–371; Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl., Stuttgart 1953, Kap. VIII–XI; Charles N. Cochrane: Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine, New York 1957; Marjorie Reeves: The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism, New York 1969; Gerhart B. Ladner: The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers, Santa Fe, New Mexico 1970; Norman Cohn: The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages, rev. Ausg., New York 1970.

⁵ Vgl. dazu Reinhart Koselleck: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. 1979, v. a. S. 19–30, 266f., 315f.; ders.: Art. „Fortschritt“, Teil III (Anm. 4).

⁶ Reinhart Koselleck: Vergangene Zukunft (Anm. 5), S. 25.

⁷ Von den zahlreichen Arbeiten zur Geschichte und zu den Eigenarten der Fortschrittskonzeptionen vgl. exemplarisch Joachim Ritter: Art. „Fortschritt“ (Anm. 4), Abschnitte 3–6, Sp. 1038–1059; Reinhart Koselleck: Art. „Fortschritt“ (Anm. 4), Teil IV–VI, S. 371–423; John B. Bury: The Idea of Progress. An Inquiry Into Its Origins and Growth, New York 1932; Arthur O. Lovejoy: Essays in the History of Ideas, Baltimore, Maryland 1948; Ernest Lee Tuveson: Millennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress, Berkeley 1949; Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 4), Kap. I–VII; Henry Vyverberg: Historical Pessimism in the French Enlightenment, Cambridge, Massachusetts 1958; Richard P. Jones: Ancients and Moderns. A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth Century England, 2. Aufl., Magnolia, Massachusetts 1961; W. P. Wolgin: Die Gesellschaftstheorien der Französischen Aufklärung (1. russ. Aufl.,

1958), Berlin 1965; *Dennis Gabor: Inventing the Future*, New York 1964; *Gladys Bryson: Man and Society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, 2. Aufl., Clifton, New Jersey 1966; *Edward J. Mishan: The Costs of Economic Growth*, London 1967; *ders.: The Economic Growth Debate. An Assessment*, London 1977; *Robert A. Nisbet: Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development*, New York 1970; *ders.: The Idea of Progress*, in: *Literature of Liberty II* (1979), S. 7–37; *Gunther S. Stent: The Coming of the Golden Age. A View of the End of Progress*, New York 1971; *William C. Lehman: Adam Ferguson and the Beginning of Modern Sociology*, New York 1972; *Leonard Krieger: The German Idea of Freedom*, Chicago 1973; *Igor S. Kon: Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts. Kritischer Abriss* (aus d. Russ.), 2 Bde., Berlin 1964, v. a. Bd. II, Kap. IV; *David W. Marcell: Progress and Pragmatism*, James, Dewey, Beard and the American Idea of Progress, Stanford, Connecticut 1974; *Melvin J. Lasky: Utopia and Revolution*, Chicago 1976; *William E. Akin: Technocracy and the American Dream. The Technocrat Movement, 1900–1941*, Berkeley 1976; *Frederick J. Teggart: Theory and Processes of History* (Anm. 3); *Henry Steele Commager: The Empire of Reason. How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, New York 1977.

⁸ Auf eine eindrucksvolle Weise sollte in dieser Zeit die Devise Anselms von Canterbury aus dem 12. Jahrhundert eingelöst werden, in Anbetracht des kurzen Lebens der Kirchenväter selber weiterhin voranzuschreiten, um die „*veritatis ratio*“ auszuschöpfen (vgl. zu diesen Anschauungen Anselms *Joachim Ritter: Art. „Fortschritt“*, Anm. 4, Sp. 1035; ferner *Reinhard Koselleck: Art. „Fortschritt“*, Anm. 4, S. 366). Mit aller Vehemenz behauptete Francis Bacon jenen Satz der modernen Wissenschaftstheorie, wonach Erkenntnis und Erkenntnisfortschritt prinzipiell nur durch Kritik, Widerlegung und Neuentwurf fruchtbarer Vermutungen möglich seien. Selbst Leibniz schien der Auffassung zuzuneigen, daß die beste aller möglichen Welten nur deshalb vollkommen sei, weil sie es im Verlaufe des Erkenntnisfortschrittes gestatte, ihre Unvollkommenheit zu erkennen und sie dadurch ständig zu verbessern. Daß der Fortschritt der Erkenntnis in vielen Fällen mit den Gehalten der Heiligen Schrift kollidierte, bedarf keiner gesonderten Erwähnung. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang jedoch, daß diese Kollisionen fürs erste auf den Bereich der naturwissenschaftlichen, insbesondere der kosmologischen Erkenntnisse beschränkt blieben und im wesentlichen nicht vor dem 17. Jahrhundert den Bereich der Moral und der anthropologischen Grundauffassungen betrafen. Die Natur der Menschen, so meinte etwa Pascal, bleibe sich gleich. Daher sei es müßig, der Gegenwart oder der Vergangenheit einen moralischen Fortschritt zuzuschreiben, aber der Gebrauch der Vernunft steigere sich mit der Zeit, was den Wandel unserer Erkenntnisinhalte und unserer Erkenntnismöglichkeiten verständlich mache (vgl. dazu *Reinhard Koselleck: ebd.*, S. 372f.).

⁹ *Francis Bacon: Neues Organ der Wissenschaften*, (Leipzig 1830; Neudruck) Darmstadt 1962, S. 62.

¹⁰ *Reinhard Koselleck: Art. „Fortschritt“* (Anm. 7), S. 376.

¹¹ Vgl. *ebd.*, S. 377 f.; ferner grundlegend *Arthur O. Lovejoy: The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass. 1936.

¹² Vorübergehend sollte dabei die Idee der doppelten Wahrheit, unter deren Schutz sich ursprünglich wissenschaftliche Entwicklungen vom 15. bis zum 17. Jahrhundert vollzogen hatten, eine ausgezeichnete Rolle spielen (vgl. dazu *Richard H. Popkin: The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, rev. Ausg., Assen 1964). So wurde unter Hinweis auf den fundamentalen Unterschied zwischen Glauben und Wissen behauptet, daß im Bereich des Wissens – vor allem in dem der Wissenschaft – die Vernunft eine ganz andere Funktion habe als im Bereich der religiösen oder auch weltanschaulichen Überzeugungen. In der Folge wurden dabei oftmals die wissenschaftliche Erörterung anthropologischer oder gesellschaftstheoretischer Probleme ebendiesem Bereich des sogenannten Glaubens, also den religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen, zugeordnet. Der Verzicht auf die Berücksichtigung der Ergebnisse theoretischer Realwissenschaften bei der Analyse von anthropologischen und gesellschaftswissenschaftlichen Problemen war oftmals die Folge. (Bezüglich damit verwandter zeigenössischer Ansichten vgl. *Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft*, 1. Aufl. 1968, Kap. V.) Es dauerte lange, bis die Lehre von der nur in Gott enthaltenen Vollkommenheit und der darauf bezogenen „*perfectio*“ der Seele soweit ihrer Einbettung in Bereiche der Theologie entledigt wurde, daß die Vollkommenheit als irdisch anzustrebendes Ziel des einzelnen, der Gemeinschaft oder der Gesellschaft formu-

liebar war. Wesentlichen Anteil daran hatte die im vorangegangenen Abschnitt erwähnte Ausweitung der induktivistischen Denkform vom Bereich des Naturgeschehens auf den Bereich der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt.

¹³ Vgl. in diesem Zusammenhang *Klaus H. Börner*: Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie, Frankfurt a.M. 1984.

¹⁴ *Ludwig Marcuse*: Kultur-Pessimismus, in: Club Voltaire. Jahrbuch für Kritische Aufklärung I, München 1963, S. 242–256. S. 244.

¹⁵ Vgl. dazu exemplarisch *Karl Löwith*: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 7), S. 91–94.

¹⁶ Vgl. die auf Condorcets „*Esquisse*“ (deutsch: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Frankfurt a.M. 1963) bezogenen Ausführungen bei *Karl Löwith*: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 7), S. 88–91.

¹⁷ Vgl. dazu meine Abhandlung „Über einige Rationalitätskonzeptionen in den Sozialwissenschaften“, in: Herbert Schnädelbach (Hrsg.): Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt a.M. 1984, S. 40–49; zu Marx, Hegel, Turgot und Vico vgl. in diesem Zusammenhang *Karl Löwith*: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 7), Kap. II, III, IV. 3 und VI. – Wie Hegel meinte, lassen sich die Menschen in ihrer praktischen Tätigkeit nicht von irgendwelchen erhabenen allgemeinen Zielen lenken, sondern – ganz im Sinne der Theorie des „*selfinterest*“ – von ihren unmittelbaren egoistischen Bestrebungen. Die Notwendigkeit bahne sich dabei ihren Weg durch eine Vielzahl von Zufälligkeiten. In diesem Sinne verweist Hegel darauf, daß „in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas Anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen; sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres damit zu Stande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtseyn und ihrer Absicht lag“ (*G. W. F. Hegel*: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [Glockner-Jubiläumsausgabe, Bd. 11] Stuttgart 1949, S. 57). Wie für Hegel, so bleibt auch für Marx und Engels zeitlebens die Gewißheit gegenwärtig, daß es in der Geschichte nichts gebe, was nicht – wenn auch oft auf einem ungeheuren Umweg – dem Fortschritt diene. Der verborgene Fortschritt hinter dem unmittelbar abschreckenden Augenschein, wie er sich etwa in der von Marx so bezeichneten „Produktionsanarchie“ zeige, erscheint als jene vorwissenschaftliche Glaubensüberzeugung, an deren Leitfaden Marx die Empirie in den historisch-soziologischen Analysen entfaltet.

¹⁸ Vgl. dazu auch *Reinhart Koselleck*: Art. „Fortschritt“ (Anm. 7), Kap. IV. 3 und IV. 4.

¹⁹ Vgl. zu Teilhard de Chardin *Passmore* (Anm. 2), S. 260–267.

²⁰ Zitiert aus *Nigel Abercrombie*: The Origins of Jansenism, Oxford 1936, Brief 179, in: *Passmore* (Anm. 2), S. 98.

²¹ Vgl. *Passmore* (Anm. 2), S. 104 Fußnote.

²² (*Auguste Comte*): Die positive Philosophie von Auguste Comte (hrsg. v. J. Rig, übersetzt von J. H. v. Kirchmann), 2 Bde., Heidelberg 1884, Bd. II, S. 44.

²³ Zu *Weishaupts* „Geschichte der Vervollkommenheit des menschlichen Geschlechts“, Leipzig 1788, vgl. die Bemerkungen von *Reinhart Koselleck*: Art. „Fortschritt“ (Anm. 7), S. 381f.; ders.: Vergangene Zukunft (Anm. 5), S. 268f.

²⁴ *Friedrich Nietzsche*: Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites Buch (Nietzsche's Werke, Bd. XV), Leipzig 1911, S. 320f. – In diesem Zusammenhang sind die Hinweise Wilhelm Hoegners, des ehemaligen Reichsratsabgeordneten der SPD und ersten sozialdemokratischen Ministerpräsidenten in Bayern, auf die fatalistische Ergebnislosigkeit gewisser sozialdemokratischer intellektueller in der Weimarer Zeit von Interesse, deren Parusie-Erwartung ihnen durch den historischen Materialismus abgestützt erschien. (Vgl. *Wilhelm Hoegner*: Flucht vor Hitler. Erinnerungen an die Kapitulation der ersten deutschen Republik 1933, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1979, v.a. S. 17f.)

²⁵ *Oswald Spengler*: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Bd. I: Gestalt und Wirklichkeit, 3. Aufl., München 1919, S. 227.

²⁶ Der Aufweis der mannigfachen Beziehungen zwischen Lebenswelt und Erkenntnisweise, wie er durch die wissenschaftssoziologische Analyse im Sinne eines Historismus ersten Grades bewerkstelligt worden ist, erfährt eine Radikalisierung. Denn im Sinne des Historismus zweiten Grades sollten nicht nur die Bezüge zwischen Sein und Denken im Sinne des Relationismus aufgewiesen und in ihrer Wandelbarkeit durchschaut werden, sondern es wurde die

angeblich jeder intellektuellen Verfügbarkeit entzogene geschichtliche Variabilität jenes Kategoriensystems selbst statuiert, mithilfe dessen die relationalen Analysen erfolgen. Vorgeformt durch gewisse Auffassungen Ludwig Wittgensteins, der im übrigen ein Bewunderer Oswald Spenglers war, hat so etwa Peter Winch und, ihm ähnlich eine Reihe von phänomenologischen Soziologen, insbesondere solche des ethnomethodologischen Flügels, die Wende vom Relationismus zum erkenntnistheoretischen Relativismus vollzogen (vgl. exemplarisch *Peter Winch*: Under standing a primitive society, in: American Philosophical Quarterly 1, 1964, S. 307–324; vgl. ferner die zwischen I. C. Jarvie und Peter Winch geführte Diskussion im Sammelband von R. Borger) F. Cioffi, Hrsg.: Explanations in the Behavioural Sciences, London 1970, dt. teilweise wiedergegeben in Karl Acham, Hrsg.: Methodologische Probleme in den Sozialwissenschaften, Darmstadt 1978, S. 224ff.).

²⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang *András Gedő*: Posthistoire?, in: J. Lukács/F. Tökei (Hrsg.): Philosophy and Culture, Budapest 1983.

²⁸ Vgl. etwa die Neuausgabe von *Mircea Eliade*: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Frankfurt a.M. 1984.

²⁹ Vgl. *Ludwig von Bertalanffy*: General Systems Theory, New York 1968.

³⁰ Vgl. zum Folgenden *Reinhard Koselleck*: Art. „Fortschritt“ (Anm. 7), S. 399.

³¹ Zitiert nach *Reinhard Koselleck*: ebd., S. 391.

³² Vgl. dazu *Helen von Ssachno*: Drinnen, drunten, draußen, in: Die Zeit. Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Handel und Kultur, 38. Jgg., Nr. 21, vom 20. Mai 1983, S. 9–11.

³³ Vgl. dazu meinen Beitrag: Schumpeter – The Sociologist, in: Christian Seidl (Hrsg.): Lectures on Schumpeterian Economics, Berlin – Heidelberg – New York – Tokyo 1984, S. 155–172.

³⁴ Vgl. als kurze Übersicht über den einschlägigen Diskussionsstand *Asari Polikarov*: Strukturmodelle der Wissenschaftsentwicklung, in: Friedrich Rapp (Hrsg.): Naturverständnis und Naturbeherrschung, München 1981, S. 111–128.

³⁵ *Theodor Lessing*: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, München 1919, S. 21.

³⁶ K. Marx/F. Engels: Werke (MEW), Bd. 9, S. 226.

³⁷ *Igor S. Kon*: Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts (Anm. 7), Bd. II, S. 268.

³⁸ Ebd., S. 134.

³⁹ Vgl. dazu etwa *Otfried Höffe*: „Gibt es einen Rechtsfortschritt?“, in: Gerold Blümle (Hrsg.): Fortschritt und Schöpfungsglaube oder Die Machbarkeit des Glücks, München – Zürich 1984, S. 34–55.

⁴⁰ *Condorcet*: Entwurf (Anm. 16), S. 345.

⁴¹ Vgl. *Georges Sorel*: Réflexions sur la violence, 1. Aufl. Paris 1908 (dt.: Über die Gewalt, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1969).

⁴² Vgl. v. a. *Friedrich Engels*: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), in: K. Marx/F. Engels: Werke (MEW), Bd. 20, Zweiter Abschnitt, v.a. S. 147ff.

⁴³ Vgl. *David Hume*: A Treatise of Human Nature, Oxford 1978 (Von P. H. Nidditch besorgte Neuedition der Standardausgabe von L.A. Selby-Bigge, Oxford 1888), Buch II, Teil III, Abschn. 3.

⁴⁴ Vgl. dazu *Passmore* (Anm. 2), S. 180f.; ferner auch S. 156f.

⁴⁵ Vgl. dazu exemplarisch *Raymond Aron*: Essay über die Freiheiten (1. frz. Aufl. 1965), Frankfurt a.M. – Berlin – Wien 1984 (Ullstein Buch 39087).

⁴⁶ Meinungen über den Fortschritt sind zwar keine Erkenntnisse, – immerhin bedingen sie ihn aber. Dies gilt vor allem in Anbetracht folgender Tatsache: Toleranz und Pluralismus sind in vielen Fällen eine Resultierende von militärisch-politischen Patt-Situationen gewesen; man denke insbesondere an die Situation im Anschluß an die Religionskriege des 17. Jahrhunderts. Oftmals, so wird nun aber in Sinne des „Post hoc ergo propter hoc“ geschlossen, führten sogar Niederlagen und nicht militärische Effizienz zu Toleranz und Pluralismus. Daher sei es auch evident, daß nicht mit den Mitteln des staatlichen Gewaltmonopols, insbesondere auch des Militärs, das geschützt werden könne, was doch Resultat einer Entwicklung sei, die eben nicht durch militärische Stärke und staatliche Gewalt herbeigeführt worden ist: die Toleranz und der Pluralismus.

⁴⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang die vorzügliche Darstellung verschiedener Varianten utopischen Denkens von *Wilhelm Vosskamp* (Hrsg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3 Bde., Stuttgart 1982.

⁴⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang die ausgezeichnete Darstellung verschiedener Formen des Mythos bei *Axel Horstmann*: *Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 23(1979), S. 7–54 und S. 197–245.

⁴⁹ Vgl. im besonderen *Mircea Eliade*: *Kosmos und Geschichte* (Anm. 28).

DIE ARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE I.*

ISTVÁN PAIS

Lehrstuhl für Philosophiegeschichte,
Philosophische Fakultät der Loránd-Eötvös-Universität
Budapest

Die antike Philosophie erreichte ihren Höhepunkt im Werk des Aristoteles. Diese herausragende und vielseitig begabte Persönlichkeit, den Marx den Alexander der Wissenschaften nannte, und den Engels als den universellsten Kopf der Antike bezeichnete, griff sozusagen auf all die Ergebnisse des Geisteslebens der Griechen vor ihm zurück. Zugleich ging er in vieler, also nicht nur in philosophischer, sondern auch in fachwissenschaftlicher Hinsicht über seine Vorgänger weit hinaus und schuf eine Synthese, der man auch nach 2300 Jahren höchste Anerkennung zollen muß. Dieser Umstand erklärt auch den außerordentlich tiefen Einfluß, den Aristoteles im Lauf der Zeit auf Philosophen, Gelehrten und Theologen ausübte. Es gilt jedoch festzuhalten, daß dieser Einfluß nicht immer ein positiver war. Eine Tatsache, die sich damit erklären läßt, daß die aristotelische Lehre, in der man mit Recht den Höhepunkt der antiken Philosophie erblickt, unfähig war, zum Materialismus vorzustoßen, und in mehreren wesentlichen Zügen im Idealismus befangen blieb.

Leben und Werk des Aristoteles. Der Aufstieg Makedoniens

Aristoteles (384 – 322 v. u. Z.) erblickte das Licht der Welt in Stagira auf der Halbinsel Chalkidike, weshalb er in den verschiedenen Schriften häufig als *ho Stageirites* also der Stagirit erwähnt wird. Sein früh verstorbener Vater – der zukünftige Philosoph wurde von Proxenos aus Atarneus großgezogen – war Freund und Leibarzt des Königs Amyntas II. und lebte am makedonischen Hof. Dies war von entscheidender Bedeutung für die spätere Laufbahn des Philosophen. Ferner sei noch erwähnt, daß auch seine Mutter aus einer altern *Arztfamilie* stammte. Seine Herkunft durfte also seine Weltanschauung und seine Beziehung zur Realität maßgeblich mitbestimmt haben.

* Ausschnitt aus: „A görög filozófia“ („Die griechische Philosophie“). Budapest, Gondolat, 1982. S. 379 – 446.

Der Überlieferung nach ging der siebzehnjährige Aristoteles im Jahre 367 v. u. Z. nach Athen und studierte an der Platonischen Akademie. Er gehörte dieser berühmten und mehrere Jahrhunderte hindurch bestehenden Institution zwanzig Jahre lang, bis zum Tod des Begründers, an. Sein Meister Platon, der ihn wegen seines herausragenden Talents für den Besten in seiner Schule hielt, übte einen entscheidenden Einfluß auf ihn aus. Deshalb kann man zahlreiche wesentliche Momente der aristotelischen Philosophie nicht ohne Berücksichtigung des Einflusses durch Meister verstehen. Aristoteles wandte sich wahrscheinlich bereits noch zu Platons Lebzeiten gegen seinen Meister, der – wie Diogenes Laertios berichtet (V. 2.) – behauptet haben soll, Aristoteles habe ihn getreten wie das Fohlen seine Mutter. Auf diese Abkehr weist auch Aristoteles' berühmter Spruch hin: „Ich liebe Platon sehr, aber noch mehr die Wahrheit“. Mit Sicherheit trug diese Abwendung vom Meister dazu bei, daß Platon nicht ihn, sondern Speusippos als seinen Nachfolger an der Spitze der Akademie bestimmte.

Nach dem Tod seines Meisters hat Aristoteles Athen den Rücken gekehrt und folgte der Einladung des *Hermias*, eines ehemaligen Mitgliedes der Akademie, der nun Fürst von Atarneus und Assos an der nordwestlichen Küste Kleinasien war. Unter dem Einfluß der entstandenen persönlichen Beziehungen milderte Hermias seine Herrschaftsmethoden, und Aristoteles brach von dem welterfahrenen und klugen Hermias angeregt noch entschiedener mit dem spekulativ-utopischen Charakter der platonischen Philosophie und Gesellschaftstheorie und entwickelte sich in Richtung einer realistischen, auf die Fakten aufbauenden Weltanschauung weiter. Der Aufenthalt in Atarneus war für Aristoteles auch unter einem weiteren Aspekt von Bedeutung. Während seines Aufenthaltes in Atarneus gesellten sich Männer zu ihm, die der Akademie nahestanden, und Aristoteles hielt für sie Vorlesungen. Jedoch nur für kurze Zeit, denn nach drei Jahren siedelte er nach *Mytilene auf Lesbos* über und heiratete nach dem baldigen Tod des Hermias dessen Nichte (und adoptierte Tochter), Pythias. Seine Lehrtätigkeit war aber auf der Insel Lesbos von kurzer Dauer, und zwar aus dem Grund, weil der makedonische Herrscher Philipp II. ihn 343 v. u. Z. berief, *Erzieher* seines damals dreizehnjährigen Sohnes, des *späteren Alexander des Großen*, zu werden. Aristoteles nahm die Berufung an und hat etwa drei-vier Jahre lang den Charakter, die moralischen und politischen Ansichten seines Schülers geformt und die Persönlichkeit seines später Weltruhm erlangten Zöglings gewiß entscheidend mit geprägt. Aristoteles' Erziehungstätigkeit in der makedonischen Hauptstadt *Pella* nahm wahrscheinlich ein Ende, als Philipp II. 340 v. u. Z. seinen Sohn zum stellvertretenden Herrscher des Landes ernannte. Wo sich Aristoteles in den darauffolgenden fünf Jahren aufhielt und womit er sich beschäftigte, darüber gibt es keine Angaben. Gesichert ist nur, daß er 335 v. u. Z., als Alexander seinen Asien-Feldzug antrat, nach Athen zurückgekehrt war und mit Hilfe der großzügigen finanziellen Unterstützung seines mächtigen Freundes Antipater, der als Reichsverweser von Alexander weitgehende Vollmachten erhielt, seine eigene philosophische Schule, das *Lykeion*, gründete. Die Schule erhielt übrigens ihren Namen danach, daß sie am heiligen Ort

des Gymnasion von Apollo Lykeios gewirkt hatte. Die Wandelhalle der Schule hieß Peripatos. Deshalb werden die Anhänger des Aristoteles in der Literatur häufig auch *Peripatetiker* genannt.

Im Lykeion betrieb Aristoteles zwölf Jahre hindurch intensiv Forschungen. Dies bedeutet eine enge Zusammenarbeit mit den Schülern und Freunden (vor allem mit Theophrast), und sie erstreckten sich auf fast alle Gebiete der Realität. Die umfassenden Forschungen wurden in erheblichem Maße dadurch gefördert, daß das Lykeion im Vergleich zu den damaligen Verhältnissen über eine *Bibliothek mit außerordentlich reichem Bestand*, über mehrere Landkarten ferner über wissenschaftliche Quellenmaterialien und finanzielle Mittel verfügte, die Alexander der Welteroberer seinem früheren Lehrer zur Verfügung stellte. Aber diese beispiellos intensiven wissenschaftlichen und philosophischen Forschungen wurden 323 v.u.Z. abrupt unterbrochen, da nach dem Tod Alexanders des Großen in Athen die antimakedonischen Kräfte die Oberhand gewannen. Aristoteles, der als „Fremder“ ohne jegliches Bürgerrecht in der Stadt lebte, wurde wegen Verachtung der Götter angeklagt. Er wartete jedoch das Urteil nicht ab, da er – wie er in Anspielung an die Hinrichtung des Sokrates bemerkt – den Athener keine Möglichkeit geben wollte, abermals eine Sünde gegen die Philosophie zu begehen. Er floh nach *Chalkis* auf Euböia, wo er im darauffolgenden Jahr auch starb.

Aristoteles war, wie bereits zitiert, der universalste Gelehrte der Antike. Dies bedeutet, daß er sich über die allgemeinen philosophischen, ontologischen und gnoseologischen Probleme hinaus auch mit den verschiedensten Aspekten der Gesellschaft, der Ethik, der Natur und des Kosmos auseinandergesetzt hat. Wie vielseitig er war, wird allein durch die Tatsache bewiesen, daß Diogenes Laertios (V. 22. – 27.) 146 Werke unter seinem Namen anführt. Die wissenschaftliche Forschung war also mit der schwierigen Aufgabe konfrontiert festzustellen, welche von den ihm zugeschriebenen Werken in der Tat von ihm verfaßt worden waren. Denn auch die aristotelischen Schriften haben ihre eigene Geschichte. Der erste Katalog, der auch der Liste von Diogenes Laertios zugrundelag, war in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts v.u.Z. von dem Peripatetiker *Hermippos* zusammengestellt worden. Er erfaßte aller Wahrscheinlichkeit nach jedoch nur die in der Bibliothek von Alexandria aufbewahrten Werke des Aristoteles. Es gibt auch eine zweite Liste über das Schaffen des Philosophen, die im ersten Jahrhundert v.u.Z. angefertigt wurde, und zwar ebenfalls von einem Peripatetiker, von Andronikos, der in Rom Philosophie lehrte und der die während seines Lebens aufgetauchten Werke des Aristoteles und des Theophrast chronologisch geordnet herausgab. Die Liste der Werke, die heute Aristoteles zugeschrieben werden, fußt letzten Endes auf der von Andronikos zusammengestellten. Die wohl wichtigste Ausgabe des Lebenswerkes von Aristoteles stellen die zwischen 1831 und 1870 von der Preußischen Akademie der Wissenschaften Berlin herausgegebenen fünf Bände dar. Die ersten beiden Bände dieser größtenteils von Immanuel Bekker¹ besorgten Ausgabe enthalten die in Griechisch überlieferten Texte, der dritte Band

ist den lateinischen Übersetzungen, der vierte den Skolien und der fünfte den erhaltenen Fragmenten gewidmet. Im Zusammenhang mit den in diese Ausgabe aufgenommenen Schriften gilt die Aufmerksamkeit auf zwei Umstände zu lenken. Zunächst ist ein beträchtlicher Teil des Schaffens des Aristoteles verlorengegangen beziehungsweise ist nur fragmentarisch überliefert worden. Zweitens stammen manche in die von Bekker besorgte Ausgabe aufgenommenen Schriften nicht von Aristoteles selbst.

Es erhebt sich also die Frage, welche die uns überlieferten *wichtigsten* aristotelischen Werke sind, die ein eingehendes Studium der Anschauungen des Philosophen ermöglichen.

An erster Stelle ist die *Metaphysik* zu nennen, welche die allgemeinen philosophischen ontologischen und gnoselogischen Lehren von Aristoteles sowie (teilweise) seine Ansichten über Logik enthält, und die im eigentlichen Sinne des Wortes kein in sich geschlossenes Werk, sondern ein Konglomerat darstellt, das aus den bei seinen zu verschiedenen Zeitpunkten gehaltenen Vorlesungen mitgeschriebenen Notizen seiner Schüler zusammengestellt wurde und als solches weit davon entfernt ist, ein widerspruchsfreies Bild über die Weltanschauung des Aristoteles zu vermitteln. Es ist außerdem ein Verdienst dieses Werkes, das nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, daß es außerordentlich reiches Material über die Anschauung früherer und zeitgenössischer Philosophen enthält und auf diese Weise eigentlich als die erste wenn auch unbeabsichtigte *Philosophiegeschichte* angesehen werden kann.

Ein zweites und ebenfalls wegen der genannten allgemeinen philosophischen Bezügen äußerst bedeutendes Werk ist die *Physik*, die wie die *Metaphysik* Texte aus verschiedenen Schaffensperioden des Aristoteles enthält.

Das dritte Hauptwerk, das gleichermaßen keine in sich geschlossene Arbeit ist, wird gewöhnlich unter dem Titel *Politik* zitiert. In diesen Aufzeichnungen zur Staatstheorie versucht Aristoteles von der Kritik der platonischen Utopie ausgehend das theoretische Modell eines realisierbaren Idealstaates zu entwerfen und stößt dabei zu wichtigen und interessanten sozialen und historischen Erkenntnissen vor. Besondere Beachtung verdient, daß dieser theoretischen Analyse reiches empirisches Material zugrundegelegt wurde. Aristoteles ließ nämlich seine Schüler und Mitarbeiter die Verfassung 158 antiker Stadtstaaten zusammentragen. So konnte er bei Entwurf der *Politik* auf reiches Quellenmaterial zurückgreifen. Die Abschriften dieser Verfassungen gingen später leider verloren. Nur eine, die des *Staates von Athen* blieb jedoch erhalten, und diese Tatsache trug zu einem besseren Verständnis der griechischen Geschichte in entscheidendem Maße bei, vor allem was die Geschichte des 4. Jahrhunderts v.u.Z. und der früheren Perioden anbelangt.

An vierter Stelle seien die Werke genannt, die sich mit der Problematik der Ethik auseinandersetzen und unter dem Namen des Stagiriten überliefert sind. Die *Nikomachische Ethik* hielt die Wissenschaft schon immer für ein Werk des Aristoteles. Die *Eudemische Ethik* wurde hingegen bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts Eudemos, einem Freund

von Aristoteles, zugeschrieben, und nur dank *Werner Jaegers* Forschungsergebnisse von epochaler Bedeutung wurde die Autorschaft des Aristoteles anerkannt. Wer der Autor des dritten Probleme der Ethik behandelnden Werkes, der *Magna Moralia*, ist, wird in der Wissenschaft auch heute noch heftig umstritten. Es gibt Forscher, die auch dieses Werk Aristoteles zuschreiben und den Standpunkt vertreten, die *Magna Moralia* wurde vor den beiden anderen Ethiken geschrieben. Andere hingegen sind überzeugt, daß die Autorschaft des Aristoteles in diesem Fall zumindest fraglich sei, denn sollte diese Ethik wirklich von Aristoteles stammen, dann kann sie unmöglich die am frühesten entstandene sein.

Zu den bedeutendsten Werken des Stagiriten zählen ferner die der *Techné* der Redekunst gewidmete *Rhetorik* und die fragmentarisch überlieferte *Poetik*, die sich umfassend mit Problemen der Literatur und der Kunst überhaupt auseinandersetzt und die vor allem wegen der Analyse der griechischen Tragödie die erste wirkliche Ästhetik von höchster Relevanz darstellt.

Zu den ebenfalls grundlegenden Werken des Aristoteles gehört auch das umfangreiche *Organon*, dessen Titel nicht auf den Philosophen zurückgeht, und in dem die Grundlagen der Wissenschaft der Logik umrissen werden.

In der aus drei Büchern bestehenden Arbeit *Über die Seele* setzt sich der Stagirit mit der eingehenden Analyse der menschlichen Psyche, der Erkenntnis sowie der verschiedenen Formen der Bewegung auseinander.

Es sei an dieser Stelle mit Nachdruck auch auf die Arbeiten hingewiesen, in denen Aristoteles die Grundlagen der Wissenschaft der Biologie umreißt. Zu diesen Werken gehören u.a. die Schriften *Über die Geschichte der Tiere*, *Über die Teile der Tiere*, *Über die Entstehung der Tiere* sowie die unter dem Titel *Parva Naturalia* zusammengefaßten 11 kleineren naturwissenschaftlichen Studien.

Nach dieser skizzenhaften Aufzählung der Werke des Aristoteles soll ein Problem angeschnitten werden. Es handelt sich dabei um die Frage der Chronologie, also um die Frage, in welcher Reihenfolge diese Arbeiten entstanden sind. Dieser Problemkomplex wurde vorhin bewußt ausgeklammert. Das Oeuvre des Aristoteles wurde, wie angedeutet, in wirt durchainandergebrachter Form der Nachwelt überliefert, und deshalb tappte bis vor kurzem selbst die wissenschaftliche Philosophiegeschichte völlig im Dunkeln, in welcher Reihenfolge die aristotelischen Schriften entstanden sein mochten, und welche Entwicklung die Philosophie des Aristoteles durchgemacht haben soll. Dieser heillosen Situation bereitete *Werner Jaeger* ein Ende, der in seinem 1923 veröffentlichten Werk (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*) nachwies, daß die uns bekannten Werke des Aristoteles ausnahmslos aus Schriften aus verschiedenen Perioden zusammengestellt seien, und wenn man aufgrund dieser Werke feststellen möchte, welche Entwicklung die Philosophie des Stagiriten durchlief, dann müsse man eine äußerst komplizierte und mühselige Forschungsarbeit leiten. Jaeger hat die

ersten Schritte getan, und man kann jedem, der sich für die Entwicklung der aristotelischen Philosophie interessiert, das oben genannte Buch auch heute noch empfehlen. Die Untersuchung dieses in höchstem Maße komplexen Problems würde den Rahmen dieser Studie sprengen.

In der Philosophie der früheren Denker der griechischen Antike widerspiegelten sich die Herausbildung des Stadtstaates und die *innere* Entwicklung der hellenischen Gesellschaft. Bei Aristoteles, der im Laufe seiner vielseitigen Tätigkeit *sogar auch eine Namensliste der Sieger der Olympischen und der Pythischen Spiele zusammenstellte*, handelt es sich um eine grundverschiedene Situation. Die Entfaltung der aristotelischen Philosophie ist nämlich auf eine *von außen bestimmte* Blütezeit zurückzuführen. Der auffälligste Zug dieser von außen bestimmten Glanzzeit war, daß sie mit dem Vorstoß der Makedonier ursächlich zusammenhing. Ein Umstand, der im Falle des Stagiriten höchst wirksam war, und zwar aus dem Grund, weil in der internationalen Geschichte der Zeit und in der Herausbildung des makedonischen Weltreiches ein Mann die zentrale Rolle spielte, dessen Persönlichkeit aktiv und – es ist wohl keine Übertreibung – entscheidend von Aristoteles geformt war. Zum Verständnis der genannten Ursachen und der aristotelischen Philosophie ist also unerlässlich, die Geschichte des Aufstiegs Makedoniens kurz darzustellen.

Eine innere Ursache dieses Aufstiegs ist wohl darin zu suchen, daß Makedonien in der Entwicklung etwa 100–150 Jahre hinter den griechischen Stadtstaaten zurückstand und die Entwicklung des Landes erst Mitte des 4. Jahrhunderts v.u.Z. jenen Stand erreichte, der die hellenischen Stadtstaaten in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v.u.Z. charakterisiert hatte. Ein zweiter – äußerer – bestimmender Faktor, war, wie dies auch aufgrund der Platonischen Philosophie festgestellt werden kann, daß die wichtigsten Poleis wie Athen, Korinth, Sparta, Thebai, Megara usw. in dieser Zeit bereits vom gesellschaftlichen Verfall gekennzeichnet waren, in den gegeneinander geführten Kriegen sich gegenseitig geschwächt haben und unfähig waren, erfolgreich gegen die Perser zu kämpfen. In dieser schweren Lage hofften viele Hellene darauf, daß die schnell erstarkende Macht der übrigens mit den Griechen verwandten Makedonier zwischen den verfeindeten Stadtstaaten Frieden stiften und einen panhellenischen Staat gründen werde, der die Perser besiegt.

Der Beginn des Aufstiegs Makedoniens fällt übrigens in die Zeit des peloponnesischen Krieges, da dieser Krieg mit einer großen Konjunktur verschiedener makedonischer Produkte einherging. Dank dieses Aufschwungs nahm Makedonien bereits zur Zeit der Herrschaft des Archelaos (419–399 v.u.Z.) unter den griechischen Staaten einen wichtigen Platz ein. Archelaos hielt einen großen Hof und förderte die klassische Bildung und die Entwicklung der Kultur. Der große Tragödiendichter Euripides lebte z.B. als Gast an seinem Hof, wo er 406 v.u.Z. auch verstarb. Der eigentliche Begründer des makedonischen Reiches war jedoch nicht er, sondern *Philipp II.* (359–336 v.u.Z.), der die makedonisch-thrakische Küste innerhalb kürzester Zeit unterjochte. Unter dem Vorwand des

Krieges zwischen Phokis und Thebai mischte er sich direkt in die innere Angelegenheiten der Griechen ein. Auf Aufruf der Demokraten in Athen (vor allem des Demosthenes) haben sich zahlreiche hellenische Stadtstaaten (Athen, Kerkyra, Akarnania, Korinth, Thebai usw.) zusammengeschlossen, um dem schnellen Anwachsen der Macht der Makedonier und ihrem Expansionsdrang Einhalt zu gebieten. Diese Bestrebungen waren jedoch umsonst, da 338 v.u.Z. den vereinigten Truppen der griechischen Stadtstaaten, die sich gegen Makedonien verbündet hatten, bei *Chaironeia* in Böotien eine vernichtende Niederlage erteilt wurde. Der weitere Widerstand hatte nun keinen Sinn mehr, und in den Poleis gelangten die Aristokraten und jene politischen Kräfte an die Macht, die sich den Makedonier gegenüber freundlich gesinnt waren. (Demosthenes mußte Athen verlassen, und in der einst blühenden Stadt gab Isokrates, ein ergebener Anhänger der Makedonier, den politischen Ton an). Dies führte dazu, daß 337 v.u.Z. der sog. *Korinthischer Kongreß* zusammentrat, an dem Philipp II., der ein Übereinkommen seiner Gegner und der Perser befürchtete, mit den hellenischen Stadtstaaten südlich von Thermopylen Frieden schloß. Es ist beachtenswert, daß er den Bund nicht dazu mißbrauchte, dieses Poleis zu unterwerfen. Er versuchte vielmehr die sklavenhalterische Ordnung zu festigen. (Das Abkommen hat u.a. die Befreiung von Sklaven verboten.) Philipp II. war ferner bestrebt, den Unterzeichnerstaaten eine Föderation mit Makedonien aufzuzwingen, um dadurch die Bedingungen eines erfolgreichen Feldzuges gegen die Perser zu schaffen. Es versteht sich von selbst, daß die Sklavenhalter in den griechischen Stadtstaaten das mit Philipp II. geschlossene Abkommen sowie den Plan zum Sturz des Persischen Reiches mit Freude aufnahmen, da dadurch das weitere Bestehen ihrer von Krisen erschütterten Gesellschaft gesichert erschien. Man schöpfte auch Hoffnung, daß sich die Produktion mit Hilfe der Sklavenmassen aus dem Osten gesteigert werden kann.

Philipp II. konnte jedoch seine Pläne nicht verwirklichen, da er 336 v.u.Z. ermordet wurde. Die von ihm erarbeiteten Ideen hat dann sein Alexander, der ihm auf dem Thron gefolgt war (336–323 v.u.Z.), in kurzer Zeit und mit größtem Erfolg in die Tat umgesetzt. Alexander trat im Frühjahr 334 v.u.Z. den Feldzug gegen die Perser an. Nach der erfolgreichen Schlacht am *Granikos* eroberte er *Sardis*, und dies bedeutete die Befreiung der hellenischen Stadtstaaten in Kleinasien, in denen dann auch die Demokratie wiederhergestellt wurde. In dem darauffolgenden Jahr erteilte Alexander den Persern bei Issos eine verheerende Niederlage, und bald hat er auch die *phönizischen Städte* sowie *Ägypten* unterworfen. In Ägypten gründete er die Stadt Alexandria, das blühende Zentrum der späteren hellenistischen Kultur, und sammelte seine Kräfte und zog dann mit seinem Heer gegen das Innere des persischen Reiches. Sein Feldzug bestand aus einer Reihe von glanzvollen Siegen und bis 327 v.u.Z. hat er auch die *östlichen Gebiete des Reiches der Perser* erobert. Alexander war aber trotz der erzielten Erfolge nicht zufrieden, er wollte auch Indien unterwerfen. Die makedonischen Soldaten waren jedoch des

Kampfes überdrüssig. Alexander mußte den Krieg abbrechen und kehrte 325 v.u.Z. mit seinen Truppen nach heldenhaften Anstrengungen nach Babylon zurück. Er erklärte Babylon zur Hauptstadt seines Reiches und nahm den Ausbau der Verwaltung seines Weltreiches in Angriff. Diese Arbeit zu beenden, war ihm jedoch versagt, da er 323 v.u.Z. einer Krankheit erlag, die ihn noch während des Feldzuges gegen Indien befallen hatte. Alexander eröffnete in der Geschichte eines großen Teiles der Menschheit ein neues Kapitel. Dies bedeutete für das Griechentum vor allem, daß die Stadstaaten bis auf die Poleis in Sizilien und Süditalien von dem makedonischen Weltreich abhängig wurden, und daß — und dies war das Entscheidende — die Zeit der hellenischen Stadstaaten unwiederbringlich vorbei war.

Die historische Analyse des Warentausches und die Kritik der platonischen Gesellschaftsutopie

Aristoteles, der in der oben skizzierten neuen internationalen Situation seine Philosophie entwickelte, ist nicht nur im allgemeinen, sondern auch auf dem Gebiet der *Gesellschaftsphilosophie der bedeutendste Denker* der Antike. Seine Ausführungen über die zwischenmenschlichen Beziehungen, die vor allem in der sog. *Politik* zusammengefaßt sind, haben zweitausend Jahre hindurch auf irgendeine Weise die Weltanschauung der Historiker und Philosophen späterer Zeiten bestimmt.

Von diesen Ertörterungen ist für den heutigen Menschen — über vieles andere hinaus — zunächst jene Analyse von besonderem Interesse, die der historischen Entstehung des *Warentausches* gewidmet ist und die zugleich auch das wissenschaftliche Verständnis der Wirtschaftsgeschichte der Menschheit fördert. Aristoteles leitet diese Analyse in der *Politik* mit der Feststellung ein (1257a–1258b), daß es in seiner Zeit *zwei Formen des Handels* bekannt waren. *Die eine Form* des Handels zielte auf die *Befriedigung der Bedürfnisse* der Menschen ab — und diese Form sei zu befürworten —, die andere hingegen dient einer hemmungslosen Vermögensbildung. Da Aristoteles diese zweite Form (den Prozeß $G - W - G'$, wo G Geld und W Ware bedeutet) wegen der negativen sozialen Folgen wie auch Platon sowohl politisch als auch moralisch verwirft, untersucht er den Prozeß, als dessen Ergebnis sie entstanden ist. Er weist darauf hin, daß es in den uralten Zeiten, in der einstigen einfachen Familie als der elementarsten menschlichen Gemeinschaft noch keinen Tausch der Produkte gab, da die Mitglieder der Gemeinschaft gleich an den produzierten Gütern teil hatten. Im Verkauf der Zeit, als in der Folge der gesellschaftlichen Entwicklung sich größere soziale Gemeinschaften herausgebildet hatten, entstand auch der Tauschhandel, in dessen Rahmen die Mitglieder kleinerer und größerer Gemeinschaften ihre Bedürfnisse gegenseitig mit Produkten befriedigt haben. Im Rahmen dieses Handels wurden — wie Aristoteles behauptet — lebensnotwendige Produkte, z.B. Weizen gegen Wein eingetauscht, aber das ganze Geschäft hatte nicht das Geringste mit dem Geldhandel zu tun und kann nicht

als „widernatürlich“ betrachtet werden. Im Lauf der Zeit, mit der Entwicklung der Gesellschaft entstand im Zusammenhang mit dieser ursprünglichen Form des Handels, gleichsam auf sie aufbauend die zweite Form des Handels, welche die Vermögensbildung bereits als Selbstzweck ansah. Der Grund dafür war, daß immer mehr Produkte in immer größeren Mengen auf große Entfernungen eingetauscht wurden, und da die meisten Produkte schnell verderblich und nur schwer transportierbar waren, sahen sich die Menschen gezwungen, ein Mittel als Produktenersetz einzuführen. Dieser Prozeß führte letzten Endes zur Entstehung des auch heute üblichen gemünzten Geldes. In diesem Zusammenhang stellt Aristoteles fest: „Nicht jeder Gegenstand nämlich, den man zur Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse benötigt, ist leicht hin und her zu tragen. Daher traf man für den Tauschverkehr eine Abmachung etwa des Inhaltes, beim gegenseitigen Verkehr etwas zu geben und zu nehmen, das an und für sich zu den nützlichen Dingen gehört und bei der Verwendung im Alltag sich leicht handhaben läßt, wie z. B. das Eisen und das Silber und dergleichen mehr, indem man anfänglich den Wert eines solchen Geldstückes jeweils ganz einfach nach dessen Größe und Gewicht bestimmte, zum Schluß aber ein Münzbild aufprägte, um sich das ständige Abmessen zu ersparen; das Münzbild wurde nämlich aufgeprägt als Zeichen für die Gewichtsmenge. Damit, daß nun also das gemünzte Geld erfunden wurde, entstand aus dem notwendigen Tauschverkehr jene andere Art von Geschäftskunst, das eigentliche Händlergewerbe, das offenbar aus ganz schlichten Anfängen entstand, dann aber durch die Erfahrung eher den Charakter einer eigentlichen Kunst annahm (welche darüber Auskunft gibt), mit was für Waren und auf welche Weise man beim Umsatz den größtmöglichen Gewinn erzielt. Daher hat es den Anschein, es gehe bei der Geschäftskunst in erster Linie um das Geld, und ihre Aufgabe bestehe darin, herauszufinden, auf welche Weise ein Haufen Geld zustande kommt; es sei doch diejenige Kunst, welche Reichtum, d. h. Geld erzeugt.“²

Aristoteles, der die Gestaltung des historischen Prozesses des Tauschverkehrs bis zu dem Warentausch in seiner Zeit verfolgt, wirft die Frage auf, *warum* in der Geschichte der Menschheit der Tauschverkehr überhaupt entstehen konnte. Und er beantwortet diese Frage auch richtig: wegen der Entwicklung der Produktion stand dem Menschen nämlich aus bestimmten Bedarfsgütern etwas mehr als notwendig, und aus anderen Produkten eben weniger zur Verfügung. Darüber hinaus untersucht er, was das innere Moment, die Basis des Tauschverkehrs bildet. Er weist nach, daß diese Grundlage in der Tatsache besteht, daß die Produkte einen *Nutzwert* haben. Sollten sie nämlich keinen Nutzwert besitzen, da würde man sie dem Produzenten nicht abnehmen. Aristoteles geht sogar weiter und macht darauf aufmerksam, daß sich der *Tauschwert* selbst nur mittels des Nutzwertes manifestieren kann. Er weist dabei auf folgendes hin: „Von jedem Besitzstück gibt es eine doppelte Verwendung. Beide Male handelt es sich um die Verwendung des Besitzstückes an sich, aber nicht in derselben Weise an sich, sondern das eine ist die zugehörige und das andere die nicht zugehörige Verwendung des Gegenstandes, wie z.B.

beim Schuhwerk, daß man es anzieht, und daß man es als Tauschobjekt verwendet. Beides ist nämlich eine Verwendung des Schuhwerks (an sich). Denn wer einem andern, der dessen bedarf, einen Schuh tauscht gegen Geld oder Lebensmittel, der verwendet den Schuh als Schuh, aber er macht nicht den zugehörigen Gebrauch davon; denn der Schuh ist (eigentlich) nicht zum Zwecke des Tausches angefertigt worden. Ebenso verhält es sich bei den andern Besitzstücken“. (Ebenda 1257a)

In Aristoteles' Ausführungen über die historische Entstehung des Warentausches und über dessen charakteristische Merkmale widerspiegelt sich eine materialistische Auffassung der Gesellschaft. Sie stellen eine beachtliche Vorarbeit zu den Wirtschafts-wissenschaften dar. Dies war der Grund, weshalb sich Marx über sie wiederholt anerkennend äußerte. Marx unterstrich, daß in der Geschichte des menschlichen Denkens Aristoteles es war, der als erster die im Tausch der Produkte funktionierenden Wertformen analysiert und festgestellt hatte, daß „die Geldform der Ware nur die weiter entwickelte Gestalt der einfachen Wertform ist, d.h. des Ausdrucks des Werts einer Ware in irgendeiner beliebigen anderen Ware.“³

Aristoteles, der gegen den Prozeß $G - W - G'$, bei dem man ohne Produktionstätigkeit Gewinn erzielen kann, einen erbitterten Kampf führt, weil er überzeugt ist, daß dieser Prozeß durch die Steigerung der Vermögensdifferenzen und durch den Umstand, daß darin äußere Faktoren wirksam werden, die Aufhebung der inneren Geschlossenheit, ja sogar den Sturz des Stadtstaates herbeiführt, schenkt der Analyse des *Monopolhandels* besondere Aufmerksamkeit und greift diesen heftig an. Da an diesem Punkt Aristoteles sich mit Fragen auseinandersetzt, die nicht nur früher, sondern auch in späteren Zeiten brennende wirtschaftliche (und moralische) Probleme darstellen, ist es wohl angebracht, seine diesbezüglichen Ansichten kurz zusammenzufassen. In diesem Rahmen lenkt er die Aufmerksamkeit zunächst vor allem darauf, daß die Monopolstellung im Handel bei den Hellenen auf eine relativ lange Geschichte zurückblicken kann. Er führt aus, daß vielleicht Thales diese Monopolstellung das erste Mal genoß, der nicht länger duldete, daß man ihn für einen Untüchtigen hielt, und in der Annahme, diesmal würde es im Herbst eine gute Oliven-ernte geben, bereits im Sommer alle Ölpresen in Milet und Chios gepachtet hatte, und der als seine Hoffnungen in Erfüllung gingen, sich in einer Monopolstellung befand und die von ihm ausgeliehenen Ölpresen nur gegen einen Aufpreis anderen zur Verfügung zu stellen bereits war. Aristoteles erzählt auch einen zweiten Fall, der sich in Sizilien unter Dionysios ereignete. Ein Mann kaufte zunächst mit dem bei ihm hintergelegten Geld alles Eisen aus den Eisenhütten auf, um die Ware dann an die im Lande erschienenen ausländischen Kaufleute weiterzuverkaufen. Auf diese Weise erwarb sich der Mann ein immenses Vermögen. Dionysios ist jedoch, wie Aristoteles berichtet, dahintergekommen, daß dieser geschickte Mann eine besondere Einnahmequelle entdeckt hatte und dadurch gegen sein Interesse verstieß, und hat den Mann des Landes verwiesen. Aristoteles betont, daß nicht nur Einzelne, sondern sehr häufig auch Staaten das

Alleinverkaufsrecht genießen können, da letztere auf den daraus resultierenden Gewinn angewiesen sind. Deshalb ist es notwendig, daß sich auch die Staatsmänner Klarheit über das Wesen des Alleinverkaufsrechtes verschaffen. Aristoteles tritt jedoch nicht nur gegen den Handel auf Monopolbasis, sondern auch gegen den Warenhandel entschieden auf, der auf Vermögensbildung abzielt. Er lehnt auch jedwede Form der Wucherei ab. In diesem Zusammenhang schreibt er: „Da es nun also eine doppelte Geschäftskunst gibt, wie wir sagten, und die eine davon die typische Händlerkunst ausmacht, und die andere zur Haushaltungskunst gehört, und diese letztere notwendig ist und in hohen Ehren steht, die Kunst des bloßen Warenumsatzes hingegen mit Recht getadelt wird — denn sie entspricht nicht der Natur, sondern macht ihren Gewinn auf Grund dessen, was andere erzeugt haben —, so trifft der allgemeine Haß mit der größten Berechtigung die Kunst des Geldausleihers, weil hier der Gewinn vom Geld selbst herkommt und nicht von dem, wofür das Geld erfunden wurde. Denn es wurde um des Warenaustausches willen geschaffen; der Darlehnszins aber vermehrt nur gerade das Geld. Von da her hat er auch seinen Namen bekommen;⁴ denn das, was geboren wird, ist dem Erzeugenden ähnlich, und das Zinsgeschäft besteht darin, daß Geld aus Geld wird. Infolgedessen ist von allen geschäftlichen Manipulationen diese am meisten wider die Natur.“ (Politik, 1258a)

Die oben zitierten Ausführungen des Aristoteles beweisen, daß seine Anschauungen stets auf empirischen Fakten beruhen. Es überrascht demnach nicht, daß der große Philosoph in den Untersuchungen der sozialen Probleme *Kritik an Platons utopischer Staatslehre* übt. Seine Einwände richten sich vor allem gegen jene Vorstellungen seines Meisters, wonach im „Staat“ innerhalb der Gruppe der Hüter und Philosophen eine *Vermögens-, Frauen- und Kindergemeinschaft* zu schaffen sei. Nach Aristoteles gehören diese Vorstellungen dem Reich der Phantasie an, sie seien undurchführbar, da die Menschen nie geneigt sein werden, auf das eigene Besitztum zu verzichten und die Blutsverwandschaft preiszugeben. Indem er erklärt, man sei lieber ein Cousin in der damaligen griechischen Gesellschaft als Kind der Gemeinschaft im utopischen Staat seines Meisters, plädiert er für die *Erhaltung der Monogamie*: „Was ... als Gemeinbesitz sehr vielen gehört, dem wird das geringste Maß an Fürsorge zuteil. Denn am meisten kümmert man sich um das, was einem als Privatbesitz gehört, und um den Gemeinbesitz weniger, nur insofern der einzelne persönlich daran interessiert ist. Denn vom andern abgesehen nimmt man bei gemeinsamen gern an, daß bereits ein andere sich darum kümmert, und vernachlässigt sie daher eher, wie etwa bei häuslichen Dienstleistungen eine größere Anzahl von Dienern gelegentlich weniger leistet als eine kleinere. Nun kommt jeder Bürger zu tausend Söhnen, aber nicht wie wenn sie eigene Söhne jedes einzelnen Bürgers wären, sondern jeder beliebige ist in gleicher Weise der Sohn jedes beliebigen, so daß sie sich alle gleich wenig um sie kümmern werden.“ (Politik, 1261b – 1262a) Aristoteles vertritt die Ansicht, daß ohne Blutsverwandschaft keine Gesellschaft bestehen kann, und ebenso wenig könne es sie ohne *privaten Besitz* geben. Es bedeute für uns

unaussprechbares Glück, etwas als unser Eigentum ansehen zu können, und man kümmere sich mehr um sien Eigenes als um den Gemeinbesitz. Der Gemeinbesitz führe zu unzähligen Konflikten unter den Individuen, und deshalb sei es besser, wenn der Besitz ein privater bliebe. All dies bedeutet, daß Aristoteles die damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse richtig eingeschätzt hat, und daß er sich dessen bewußt war, Privatbesitz und Blutsverwandschaft bildeten die Grundlagen der griechischen Sklavenhaltergesellschaft.

Freilich bedeutet die Kritik an dem utopischen Staat Platons bei weitem nicht, Aristoteles würde auf allen Gebieten der Gesellschaftsphilosophie andere Ansichten vertreten als sein Meister. Diese Tatsache wird ganz offenkundig, wenn man ihre Standpunkte über die Sklavenhaltung miteinander vergleicht. Bei diesem Vergleich wird eindeutig, daß Aristoteles — wie sein Meister — gleichermaßen bemüht war, die *Institution des Sklaventums zu erhalten*. Platon war der Auffassung, daß die Institution der Sklavenhaltung von Natur aus gegeben sei. Bei seinem Schüler begegnet man derselben Ansicht. Indem in der *Politik* die Beziehungen innerhalb der Familie — die Beziehungen zwischen Mann und Frau, Vater und Sohn, Herr und Sklave — untersucht werden, stellt Aristoteles fest, daß der Sklave eigentlich ein Werkzeug des Herrn zur Hausverwaltung und zur Vermehrung des Gewinns darstellt und sich von anderen Werkzeugen nur darin unterscheidet, daß er ein lebendiges daher wesentlich wertvolleres Besitzstück ist. Da der Sklave nicht nur Sklave seines Herrn ist, sondern als dessen Eigentum vollkommen ihm gehört, ist er als Eigentum von Natur aus Besitzstück und als solches lediglich ein Werkzeug des bloßen Tuns.

Aristoteles faßte also, wie sein Meister, das soziale und historische Gebilde der Sklavenhaltung als ein von Natur aus gegebenes Moment auf. Um aber dies tun zu können, mußte er zwei theoretische Probleme lösen. Einerseits mußte er die Anschauungen jener Sophisten und Tragödiendichter widerlegen, nach denen die Sklavenhalterei kein Produkt der Natur war, und die der Auffassung waren, daß nur aufgrund des Gesetzes der eine Mensch Sklave und der andere ein freier Bürger ist, denn was die Natur anbelangt, so gibt es zwischen ihnen keinen Unterschied. Andererseits mußte Aristoteles zur Rechtfertigung und Untermauerung seines Standpunktes direkte Beweise anführen. Diese zweifache Aufgabe versucht Aristoteles durch eine spezifische *Finalisierung* zu lösen. Er erklärt, daß beim Menschen die Seele über den Körper herrscht. Dann merkt er an, daß es sich bei der Beziehung Herr und Sklave um ein ähnliches Verhältnis handelt. Es ist etwas Positives, daß das Tun des Menschen von dem Verstand gelenkt wird, und ebenso von Natur aus notwendig und nützlich ist, daß der Sklave sich in der Macht seines Herrn befindet. „Dasjenige nämlich, das imstande ist, mit seiner Denkkraft vor auszusehen, ist das von Natur aus Herrschende, genauer gesagt das von Natur aus unumschränkt Gebietende; und dasjenige, das lediglich imstande ist, dies mit dem Körper auszuführen, ist das (von Natur aus) Beherrschte, genauer gesagt das von Natur aus sklavisch Dienende. Daher haben der Herr und der

Sklave dasselbe Interesse (nämlich, daß ihre Gemeinschaft erhalten bleibt).“ (Politik, 1252a)⁵

Aristoteles läßt also im Interesse der Erhaltung der Gessellschaft seiner Zeit die Sklavenhaltung, die Ergebnis sozialer Verhältnisse ist und in der sich diese sozialen Verhältnisse widerspiegeln, als eine Gesellschaftsordnung natürlich-teleologischen Ursprungs erscheinen. Es ist jedoch äußerst interessant, daß er — ähnlich wie Platon — bestimmte Sklaven nicht zu den Von-Natur-aus-Sklaven zählt. Nach ihm gibt es Menschen, die nicht von Natur aus dazu bestimmt sind, Sklaven zu sein, Darunter versteht er, daß der Adelige, der unglücklicherweise als Kriegsgefangene verkauft wurde, unmöglich als Sklave gelten kann, da es Menschen gebe, die überall, und andere, die nirgends Sklaven sind (vgl. 1255a). Die Einengung des Kreises der wirklichen Sklaven bedeutet nicht einfach nur, daß Aristoteles die Interessen der Freien verteidigt, sondern darin findet die Tatsache ihren Ausdruck, daß in den griechischen Stadtstaaten der Zeit manche Sklaven eine wichtige Rolle gespielt haben, daß sie die Hausgemeinde ihres Herrn gelenkt und ihnen dadurch erst ermöglicht haben, sich mit den Angelegenheiten der Öffentlichkeit und der Philosophie zu befassen.

Im Zusammenhang mit dem hier skizzierten Verständnis und mit der natürlich-teleologischen Ableitung der Sklavenhaltung gilt es, einen Gedanken des Aristoteles zu verweisen, den man durchaus für genial halten kann, und den er folgendermaßen formuliert hatte: „Wenn nämlich ein jedes der Werkzeuge imstande wäre, auf erhaltenen Befehl oder auf eigene Wahrnehmung hin sein Werk zu verrichten, wie man es von den Standbildern des Daedalus⁶ berichtet oder von den Dreifüßen des Hephaestus, die, wie der Dichter erzählt, von selbst zur Versammlung der Götter erschienen — wenn in dieser Weise die Weberschiffchen sich von selbst hin und her bewegen und das Plektron von selbst die Saiten der Kithara schlägt, so hätten weder Architekten ihre Gehilfen noch die Herren ihre Sklaven nötig.“ (Politik, 1253b–1254a) Was ist nun an diesem Textausschnitt so genial? Nichts anderes, als die Tatsache, daß sich in diesen Worten die Ahnung widerspiegelt, daß die Institution der Sklavenhaltung eigentlich die Folge der Unterentwickeltheit der Produktionskräfte ist, und wenn die Technik eine höhere Entwicklungsstufe erreicht, damit würde auch diese Institution selbst verschwinden.

Der Entwurf eines Idealstaates und die zentrale Stellung der Erziehung

Aristoteles, der sich nicht mehr wie Platon auf mythische Beispiele beruft und seiner Philosophie eine denkerische Tätigkeit zugrundelegt, die sich an die Fakten hält und den Phänomenen auf den Grund geht, übt nicht nur Kritik an der Gesellschaftsutopie seines Meisters, sondern er unternimmt zugleich den Versuch, das Bild eines Staates zu entwerfen, der sich realisieren läßt. Die acht Bücher der *Politik* hat er eigentlich in der Absicht konzipiert, diesen Entwurf aus möglichst vielen Aspekten darzustellen. Dabei wird klar, wie sehr er die irrealen Bestrebungen

Platons ablehnte: „Man muß nämlich nicht nur die absolut beste Staatsordnung betrachten, sondern auch die jeweils mögliche, und ebenso diejenige, welche leichter einzuführen ist und eher gemeinsam für alle Staaten in Betracht kommt.“ (Ebenda 1288b) Freilich darf man die Bemühungen des Philosophen, der auf die Fakten der sozialen Wirklichkeit bauen wollte, nicht überwerten, da — wie es noch ausgeführt wird — letzten Endes auch Aristoteles, ähnlich wie sein Meister, eine Gesellschaftsutopie bot.

Aristoteles, nach dem jede Wissenschaft, jede Techné nach dem Guten, und die wichtigste, die Staatswissenschaft nach dem höchsten Gut strebt, vertritt die Ansicht, daß man den Entwurf der möglichen besten Staatsordnung nur unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausarbeiten kann. Das heißt, nur wenn er auf die geschichtliche Entstehung der sozialen Ordnung baut. Deshalb versuchte Aristoteles, den Prozeß zu beleuchten, im Laufe dessen die in seiner Zeit bestehenden verschiedenen Staatsformen entstanden waren. Indem Aristoteles unterstreicht, daß der Mensch als *zoon politikon* von Natur aus dazu bestimmt ist, in einer Gesellschaft zu leben, erkennt er die *Hausgemeinde* als das älteste soziale Gebilde und meint, mehrere solche Hausgemeinden (eigentlich patriarchalische Großfamilien) hätten sich dann später zu *Dorfschaften* zusammengeschlossen, aus denen dann die *Stadtstaaten* hervorgingen.

Aristoteles, der das Wesen der menschlichen Natur als ein sich nicht verändernde auffaßte und in der Geschichte der Gesellschaft letzten Endes einen ewigen Kreislauf sah (vgl. Metaphysik 1074b), aber zugleich von einer fortschreitenden Entwicklung innerhalb dieses Kreislaufs sprach, hat die Hausgemeinde, die Grundeinheit der gesellschaftlichen Ordnung eingehend analysiert. Er führt aus, daß innerhalb dieser Grundeinheit drei verschiedene Beziehungen zu beobachten lassen. Einerseits die Beziehung zwischen dem Familienoberhaupt (dem Herrn) und dem Sklaven, andererseits zwischen dem Ehegatten und seiner Frau, ferner die zwischen dem Vater und seinem Sohn. Die Beziehung zwischen dem Sklavenhalter und dem Sklaven wurde bereits gestreift, es soll also nur auf die beiden letzteren eingegangen werden. In der Beurteilung der Beziehung zwischen Ehegatten und Gattling — oder man könnte sagen: zwischen Mann und Frau überhaupt —, also in der Einschätzung der Geschlechter stand Aristoteles weitestgehend auf dem Boden der Ansichten seiner Zeit. Und dies bedeutet eine radikale Ablehnung der Auffassung seines Meisters. Im Gegensatz zu Platon, der erklärte, daß die Frauen im wesentlichen über die gleichen Fähigkeiten verfügen wie der Mann und daher auch sie für geeignet fand, das Amt eines Hüters oder Philosophen zu bekleiden, behauptete Aristoteles, daß Frauen von niedrigerer Gesinnung seien, weil sie nicht über die vollkommene Fähigkeit des Überlegens verfügten. Deshalb seien die Männer von Natur aus dazu berufen, die Geschäfte des Staates wahrzunehmen. Aristoteles wirft zugleich eine interessante, im Rahmen der Gesellschaft bis heute noch nicht gelöste, jedoch äußerst wichtige Frage auf, die man allein ihrer allgemeinen Bedeutung wegen

hervorheben muß. „Wie nämlich Mann und Frau je einen Teil der Hausgemeinde ausmachen, so ist, wie man offensichtlich annehmen muß, auch der Staat als ganzer nahezu in zwei Teile aufgetrennt, in die Masse der Männer und in die der Frauen, so daß man annehmen muß, bei allen Staatsordnungen, *wo es schlecht um steht die Frauen, ermangele die eine Hälfte des Staates einer richtigen gesetzlichen Ordnung, und eben das ist dort eingetroffen*“. (Politik, 1269b) Während Aristoteles in der Frau eine Person sieht, die minderwertiger als der Mann sei, und deshalb der Mann sie nach den Prinzipien eines Staatsmannes, also nach den Prinzipien der Macht führen sollte, sieht er im Sohn das künftige Familienoberhaupt, den künftigen Sklavenhalter, und vertritt die Ansicht, daß der Vater den Sohn nach den Prinzipien des Herrschens erziehen sollte.

Es wurde bereits darauf verwiesen, daß der Stagirit eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklung innerhalb des Kreislaufs der menschlichen Gesellschaft annahm. Nach ihm zeigt sich der Fortschritt darin, daß verschiedenen Formen des Staates nicht zufällig, sondern in bestimmter Reihenfolge entstanden waren, daß die späteren aus den früheren hervorgingen. In der *Politik*, die kein einheitliches Werk darstellt, da die Reihenfolge der Kapitel nicht der Logik der Analyse gehorcht, und das ganze Werk eher ein Konglomerat aus nicht endgültig ausformulierten Büchern darstellt, begegnet man zweierlei, in gewissen Punkten abweichender Auffassung über die Reihenfolge der Entstehung der Staatsformen (vgl. 1286b und 1297b). Nach den Ausführungen im Dritten Buch war das Königtum die erste Staatsform, welches später von der Aristokratie abgelöst wurde. Letztere mußte dann der Oligarchie weichen, an deren Stelle wiederum die Tyrannis trat, aus der dann zum Schluß die Demokratie hervorging. Es ist sehr interessant, daß Aristoteles, der in der Gesellschaft nicht nur einfach nur den Gegensatz zwischen den Armen und den Begüterten, sondern einen vielschichtigen Komplex der verschiedensten sozialen Faktoren sah⁷, *alle Staatsformen in zwei Gruppen*, in die der guten und in die der schlechten, einteilt. Zur Kategorie der guten Staatsformen zählt er das Königtum, die Aristokratie sowie die Politeia, denn in diesen regiert das Gemeinwohl über die Eigeninteressen. Zu den schlechten Staatsformen gehören nach ihm die Oligarchie, die Tyrannis und die 'extremen' Demokratien, in denen das Eigeninteresse auf Kosten des Gemeinwesens zur Geltung gelangt, und die eigentlich nichts anderes sind als die Degenerationen der guten Staatsformen.

Nachdem Aristoteles die geschichtlich entstandenen Staatsformen aufgrund außerordentlich reichen Quellenmaterials eingehend analysiert hat, geht er zum Entwurf seiner *Theorie eines realisierbaren Idealstaates* über. Diesen entworfenen Staat nennt er Politeia und glaubt ihn durch eine eigenartige Kombination der Oligarchie und der Demokratie schaffen zu können: die extremen Elemente — die sehr armen und die sehr reichen Schichten — sollten in ihren Bestrebungen eingeschränkt werden, was die Stabilität des sozialen Gebildes und Gefüges zur Folge hätte. Während Platon annahm, diese Stabilität sei in der Gruppe der Hüter und der Philosophen durch die Aufhebung des Privateigentums und der Monogamie

bzv. durch die Einführung eines Kommunismus des Verbrauchs sowie durch die Schaffung von Frauen- und Kinderkollektiven zu erreichen, hielt Aristoteles, der den Privatbesitz nicht abschaffen wollte, einen vollkommen anderen Weg für zweckmäßig. Aristoteles vertrat nämlich die Auffassung, daß die Stabilität des Staates dadurch garantiert wird, wenn die Macht der Mittelschicht übertragen wird, da diese sich bald mit den Armen gegen die Reichen, bald mit den Reichen gegen die Armen verbünden kann. „Somit ist klar, daß jene staatliche Gemeinschaft die beste ist, welche auf der Mittelschicht beruht, und daß die Staaten gut verwaltet und geleitet sind, wo die Mittelschicht zahlreich ist und stärker im besten Fall als die beiden andern Schichten (die der Armen und die der Reichen – der Verf.) zusammengenommen, und wenn dies nicht der Fall ist, so doch wenigstens als die eine von den beiden andern Schichten. Denn zur einen oder andern Gruppe hinzugesellt, gibt sie den Ausschlag und verhindert so, daß es zu den entgegengesetzten Extremen (zur radikalen Demokratie oder zur radikalen Oligarchie) kommt“. (Ebenda 1295b)

Dieser Entwurf eines Idealstaates, den man durchaus als eine Utopie bezeichnen kann, zielt zweifelsohne auf die Festigung und Verteidigung der Sklavenhalterordnung ab. Und in dem Moment, daß Aristoteles auf die Mittelschicht baut, darf man wohl den Niederschlag historischer Erfahrungen sehen. Bei der Analyse umfaßt er eine sehr lange Periode, und dies zwingt ihn sich bewußt zu machen, daß in alten Zeiten die Aristokraten, und in seiner Zeit einerseits die sehr reichen Menschen, andererseits die Schicht der Armen, die in der Demokratie politische Rechte erlangt hatte, die Sklavenhalterordnung unterminierten. Für ihn schien also die notwendige Konsequenz darin zu bestehen, daß die Rettung der sozialen Einrichtung seiner Zeit nur von der Mittelschicht zu erwarten sei.

In diesem Entwurf eines Idealstaates, der die politischen Rechte vom Zensus abhängig macht, wird erstmalig ein äußerst wichtiger Gedanke formuliert, dem die Gesellschaftsphilosophen der Neuzeit und die Experten der praktischen Politik immer sehr große Aufmerksamkeit geschenkt haben. Es handelt sich dabei, um die Ansicht, daß innerhalb der staatlichen Institutionen *die Legislative, die Exekutive und die Jurisdiktion voneinander getrennt werden müssen* (1298a–1301a). Allein dieser Gedanke zeigt schon die Größe des Aristoteles an, der den sozialen Phänomenen auf den Grund gehen wollte, und es ist daher auch leicht zu verstehen, warum er auf solche herausragende Persönlichkeiten wie Polybios, Cicero, Machiavelli, Locke und Montesquieu einen nachhaltigen Einfluß ausüben konnte.

In dem aristotelischen Idealstaat ist die *Verfassung* das wichtigste, denn die Gesetze müssen im Hinblick auf die Verfassung aufgestellt werden und nicht umgekehrt (vgl. 1289a). Wie Sokrates und Platon, unterstreicht auch Aristoteles, daß im Leben der Gesellschaft im *Gegensatz zu jedweder Eigenmächtigkeit* – zum Beispiel im Gegensatz zur Willkür der Machthaber – *stets das Gesetz zur Geltung gelangen muß*. Er führt aus, daß das höchste Gut im Staat die richtig aufgestellten Gesetze sein sollen, und daß es kein richtiger Staat ist, in dem es keine Gerechtigkeit gibt (1292a). Diesen

Gedanken faßt er folgendermaßen zusammen: „Aber vielleicht könnte man sagen, *es sei überhaupt verkehrt, daß nicht das Gesetz, sondern ein Mensch der Souverän sei, der doch mit den (unvermeidlich) sich einstellenden seelischen Affekten behaftet sei*“ (1281a).⁸ Zugleich hält er jedoch die Geschäftemacherei der Staatsmänner für ebenso unerläßlich wie die Tatsache für unvermeidlich, daß sie durch ihre privaten Angelegenheiten — wie so oft in der Geschichte des antiken Griechenlands — dem Staat Schaden zufügen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Art und Weise, wie Aristoteles das Problem der *Religion* und ihre Rolle im Staat einschätzt. Aus zahlreichen Texten des Philosophen geht hervor — manche Aspekte werden noch behandelt —, daß er im Vergleich zur damaligen alltäglichen Religiosität und zu Sokrates und Platon eine bedeutende Desanthropomorphisierung unternimmt. Dieser positive Zug seiner Philosophie tritt nicht nur darin zum Vorschein, daß er *jede Gottheit ablehnt, welche die Welt erschaffen und Taten positiv oder negativ vergelten würde*, sondern vor allem darin, daß er jede grobe religiöse Anthropomorphisierung verwirft (vgl. *Metaphysik* 983a, 997b, 1000a und 1074b). Seine Überzeugung, *die transzendente Hierarchie der Götter gehe auf die menschliche Gesellschaft zurück* und stelle eine Projektion der Gliederung der sozialen Sphäre dar, ist aus der Sicht der geschichtlichen Entwicklung der Religionskritik von epochaler Bedeutung. „Und von den Göttern sagen aus diesem Grunde alle, daß sie unter der Herrschaft eines Königs stehen, weil sie selber, die einen heute noch und die andern früher einmal, unter der Herrschaft von Königen standen, und die Menschen wie die Gestalt so auch die Lebensweise der Götter ihrer eigenen angleichen“ (1252b).⁹ Freilich ist Aristoteles trotz der vielen positiven Züge weit davon entfernt, Ateist zu sein oder die Religion als etwas zu betrachten, die abgeschafft werden sollte. An einer Stelle (1314b — 1315a) schreibt er dem Herrscher sogar vor, besonders *gottesfürchtig* zu sein, da die Untertanen in diesem Fall weniger Angst haben würden, Widerrechtliches erdulden zu müssen, und sie würden gegen einen solchen Herrscher kaum ankämpfen wollen, da sie glaubten, dieser hätte auch die Götter zu Helfern. Und der Philosoph Aristoteles fügt noch hinzu, daß der Herrscher den Schein eines religiösen Eifers bewußt und klug erwecken soll. Praktisch heißt dies, daß Aristoteles für notwendig hält, *die Religion bewußt in den Dienst der positiven Ziele seines Idealstaates zu stellen*.

Es ist allgemein bekannt, daß die Pädagogik von den Sophisten geschaffen wurde, ferner auch, daß der utopische Staat Platons eigentlich eine Gesellschaft der Erziehung hätte werden sollen. In dieser Beziehung erweist sich Aristoteles als ein getreuer Schüler seines Meisters. Da er die feste Grundlage des Staates im Verstand und in der Tugend erblickt (vgl. 1324a), *legt er besonderen Wert auf die Erziehung der zukünftigen Bürger*. Er vertritt die Ansicht, *mit Hilfe der Pädagogik* sei möglich, die angeborenen Eigenschaften der Menschen positiv zu verändern. Er legt detailliert dar, daß es eine systematische Erziehung geben muß. Das oberste Ziel des Staates ist das Glück einzelner Bürger und des ganzen

Staates, deshalb müsse auch die *Erziehung* einheitlich d. h. *gesellschaftlich* sein. Ebenso eingehend schildert er auch, welchen Charakter diese staatliche Erziehung haben und welche konkrete Momente sie umfassen sollte.

Bevor auf diese Momente eingegangen wird, ist es vielleicht nicht uninteressant darauf zu verweisen, daß die zahlreichen Vorschriften u.a. bereits eine Art *Geburtenregelung* vorwegnahmen. Bei der Eheschließung sollten nach Aristoteles die Frau 17, der Mann etwa 37 Jahre alt sein. Der günstigste Zeitpunkt der Eheschließung fällt in die Winterszeit. Werdende Mütter, sofern sie zur Trägheit neigen sollten, müsse man im Interesse eines gesunden Nachwuchses zwingen, sich mehr zu bewegen. Ähnlich wie Platon plädiert auch er für die Tötung vorzeitig geborenen Lebens und hält zur Verhinderung einer Überbevölkerung die Abtreibung im frühen Stadium der Schwangerschaft für zweckdienlich. Ebenfalls wie sein Meister fordert auch er, daß die Männer im 55. Lebensjahr mit der Zeugung von Nachkommen aufhören, und stellt recht harte Strafen für den Fall in Aussicht, sollte ein Mann während der für die Zeugung legitimer Kinder bestimmten Zeit den Verkehr mit einer anderen Frau ausüben.

Aristoteles schenkt der Frage, wie der zukünftige Bürger des Staates zu erziehen sei, besondere Aufmerksamkeit. Er hält für wichtig, daß das Kind in den ersten sieben Lebensjahren *physisch trainiert* wird, daß es sich *genug bewegt*. Wie sein Meister Platon, ist auch er der Ansicht, daß dem Spielen im Leben des heranwachsenden Kindes eine wichtige Rolle zukommt. Es soll sich vor allem Spielen widmen, die auf das künftige Leben vorbereiten und die in der Mehrzahl der Fälle die künftigen ernsten Beschäftigungen nachahmen (vgl. 1336a). Das Kind soll bis zur Vollendung des siebten Lebensjahres unter Kontrolle und staatlicher Aufsicht in der Familie erzogen werden. Es ist sehr wichtig, daß die Kinder bis zu diesem Alter nur *Märchen und Reden* zuhören, die keine *negative moralische Wirkung* haben. Um dieses Ziel erreichen zu können, will Aristoteles nicht zulassen, daß die junge Generation sich unzüchtige Kunstwerke — Standbilder, Gemälde oder Komödien — anschaut. Wohl aus dem Grunde, weil er der Auffassung war, daß die ersten Eindrücke beim Kind *am nachhaltigsten nachwirken, und sind dies ungünstige Eindrücke, so können sie das Individuum auch verderben*. „Vielleicht nicht zu Unrecht äußerte sich nämlich (auch) der tragische Schauspieler Theodoros in diesem Sinne. Denn (nach seinen Worten zu schließen) gestattete er niemals irgendeinem Schauspieler, vor ihm auf der Bühne aufzutreten, auch nicht einem zweitrangigen, in der Meinung, daß die Zuschauer sich *von dem am meisten beeindrucken lassen, was sie als erstes zu sehen bekommen*. Dieses selbe trifft auch zu beim Umgang mit den Menschen und Dingen“ (1336b).

Aristoteles, der die Tätigkeit der Sklaven und die körperliche Arbeit überhaupt geringschätzig beurteilte, erachtet als wichtig, daß sich die Jugendlichen nur Formen der Tätigkeit aneignen, die sie nicht erniedrigen, die der moralischen Läuterung dienen, die also *eines freien Mannes würdig sind*. „Das nun im Bereiche des Nützlichen dasjenige gelernt werden sollte, was unbedingt notwendig ist, liegt auf der Hand. Daß (der Bürger) jedoch nicht alles, (was nützlich ist, erlernen sollte), ist angesichts der

Unterscheidung zwischen solchen Verrichtungen, die eines freien Mannes würdig und solchen, die seiner unwürdig sind, (ebenfalls) klar, d. h. nämlich (der Bürger) an den nützlichen Verrichtungen in dem Maße teilhaben soll, als sie nicht den, der daran teilhat, zum Banausen machen. Und für banausisch muß man die Verrichtung und die Kunst und angelernte Fertigkeit halten, welche den Körper oder den Charakter oder den Verstand der Freien untauglich macht für die mannigfache Anwendung und Betätigung der Tugend. Daher bezeichnen wir solche Künste, welche bewirken, daß der Körper sich in einer schlechten Verfassung befindet, als banausisch, und auch diejenigen, welche zum Zwecke des Lohnerwerbs ausgeübt werden; denn sie nehmen dem Geiste die Muße (d.h. die freie Verfügung über sich selbst) und machen ihn unterwürfig.

Und bei den Künsten, die (an und für sich) eines freien Mannes würdig sind, gibt es etliche, an denen bis zu einem gewissen Grade teilzuhaben für einen freien Mann nicht unschicklich ist, mit denen jedoch sich bis in alle Einzelheiten hinein näher abzugeben, die erwähnten Schädigungen mit sich bringt.“ (1337b) Aus den genannten Gründen war Aristoteles der Ansicht, daß weder ein guter Staatsmann noch der Bürger darauf angewiesen sei, das Handwerk zu erlernen. Der Idealstaat erkennt den Handwerker nicht als Bürger an, und wenn doch, auch dann sieht er in ihm keinen Mann, den die Tugend auszeichnet, da die Tugend nur jenen eigen sein kann, die sich von der körperlichen Arbeit fernhalten. Handwerkern, Händlern, Tagelöhnern und Bauern, also allen Menschen, die nicht durch Tugend ausgezeichnet sind und zur Revolution neigen, soll es verboten sein, Agora der Stadt zu betreten. Aristoteles untermauert seine feindliche Einstellung der körperlichen Arbeit gegenüber mit dem Argument, daß die Bürger des Idealstaates nur tugendhafte Männer sein können, und die genannten Beschäftigungen gerade die Herausbildung der Tugend verhinderten (1328b – 1329a).

Im Zusammenhang mit den pädagogischen Ansichten des Stagiriten soll die Aufmerksamkeit außerdem auch darauf gerichtet werden, welche Bedeutung er im Rahmen der Erziehung der musikalischen Ausbildung beimißt. Zunächst läßt sich feststellen, daß seine Ansichten mit denen Platons eng verwandt zu sein scheinen, denn in der Musik sieht auch er *eins der positiven Mittel zur Beeinflussung des menschlichen Charakters*. Er meint, daß das Lauschen der Musik, da es *nicht unmittelbar auf Gewinn abzielt*, zur Glück stiftenden (weil meditativen) Lebensweise gehört und das Kind durch die Schulung der Gesinnung zur Tugend hinführt. Aber Aristoteles, der der Praxis verpflichtet war, sah genau, daß *nicht jede Musik geeignet ist*, auf den Charakter einen positiven Einfluß auszuüben. Er weiß sehr wohl darum, daß es auch Musik gibt, welche die *Unbändigkeit* fördert, und daß – um mit Demokrit zu sprechen – die durch sie heraufbeschworene zweite Natur und die Tugend sich gegenseitig ausschließen. Deshalb dürfen die Bürger des Idealstaates weder die Flöte spielen noch die Laute schlagen noch Flöten- bzw. Lautenmusik zuhören. Platon befürwortete die phrygische Melodie. Nun soll die dorische das wichtigste Mittel der musikalischen Erziehung der künftigen Bürger sein. Und da

taucht auch die Frage auf, ob man die hier skizzierten aristotelischen Gedanken nicht für die heutige Bildungspolitik auswerten sollte. Diese Frage ist durchaus mit einem Ja zu beantworten. Zunächst aus dem Grund, weil man mit entsprechend ausgewählter Musik den Charakter in der Tat beeinflussen kann. Andererseits darum, weil ein erheblicher Teil der Musik, mit der heute die Jugend durch die verschiedensten Kanälen berieselt wird, für das Nervensystem schädlich ist und zur Hemmungslosigkeit antreibt ferner bereits *vor der Herausbildung* eines positiven Geschmacks einen geschmackslosen Geschmack entstehen läßt, der verhindert, daß man die Musik menschenwürdig genießt. Die aristotelischen Ansichten über die Musikerziehung sind also auch heute aktuell, sie sprechen auch die Menschen von heute an, und es wäre von großem Nutzen, wenn die zuständigen Leiter des pädagogischen und musikalischen Lebens sie näher kennenlernen würden und sie im Interesse der Hebung der Kultur auswerteten.

Die sekularisierte Ethik und die „Poetik“

Es wurde bereits darauf verwiesen, daß nach Aristoteles die Tugend die Grundlage des Staates bildet. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß er den Problemen der Ethik besondere Aufmerksamkeit schenkt und sich der gründlichen Analyse der moralischen Fragen widmet. Man könnte sogar behaupten, daß Ausgangspunkt und Ziel seiner Gesellschaftsphilosophie gleichermaßen die Ethik ist. Diese Tatsache gelangt vielleicht auch darin zum Ausdruck, daß der größte Denker der Antike seine Sittenlehre — die die *erste systematische Ethik* in der Geschichte der Menschheit darstellt — bereits vor der *Politik* und seiner Ästhetik konzipiert hat. Und es war Aristoteles, der in der Antike in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Fragen der Moral am weitesten vorgedrungen war. Aus diesem Gesichtspunkt ist es besonders lohnend, die wichtigsten Aspekte seiner Ethik zu überblicken.

Von den entscheidendsten Momenten soll an erster Stelle hervorgehoben werden, daß Aristoteles sich radikal gegen die Ansicht wendet, die für die religiöse Auffassung sowie das alltägliche Denken seiner Zeit charakteristisch war, gegen jene Auffassung also, wonach die Moral der Sphäre des Transzendentalen entspringe, und über die ganze Realität, vor allem über die Welt der Menschen, eine göttliche Vorsehung waltete.¹⁰ Von der rationalen und der Diesseitigkeit zugewandten Auffassung der Sophisten des 5. Jahrhunderts v.u.Z. ausgehend verwirft er auf dem Gebiet der Ethik jeden übernatürlichen Faktor und hält die *Moral für ein autonomes menschliches Phänomen*. Mit seinem bereits zitierten Gedanken über den *zoon politikon*, den Menschen als gesellschaftliches Wesen, hängt seine Überzeugung unter dem Aspekt der Ethik auf das engste zusammen, daß die Moral nur in einer Gesellschaft entstehen und funktionieren kann. Auf dem Boden dieser sekularisierten Theorie führt er dann einen erbitterten Kampf gegen den *extremen ethischen Idealismus Platons*, nach dem es ein oberstes Gut von selbständiger Existenz geben sollte, die

gleichsam die transzendente Quelle der Moral der sterblichen Menschen darstellte (vgl. Nikomachische Ethik, 1095a–1097a)¹¹. Aristoteles führt im Gegensatz zu seinem Meister aus, daß man über das Gute nur im Zusammenhang mit den Menschen und den Taten der Menschen sprechen kann.

Es ist ein großes Verdienst der auf die reale Welt aufbauenden aristotelischen Ethik, daß sie – wie der Kynismus – ein wesentliches *negatives Moment der sokratischen Morallehre beseitigt*. Dieses negative Moment bestand darin, daß der Philosoph der Mäeutik die Tugend mit dem Wissen identifizierte und die Ansicht vertrat, daß aus Kenntnis des Guten notwendig das Tun des Guten folgen würde. Aristoteles jedoch, der bei seinen Analysen stets scharfsinnig auf die Realität zurückgreift, erkennt, daß diese Ansicht falsch ist, und zwar falsch aus dem Grund, weil die Taten des Menschen nicht allein durch das Wissen, sondern auch durch zahlreiche andere Faktoren mitbestimmt werden. Das heißt: *in Kenntnis des Guten wird man nicht mit Sicherheit das Gute auch tun*.¹² Es kann zum Beispiel vorkommen, daß man gegebenenfalls sehr wohl weiß, worin mutiges Verhalten bestehen würde, handelt trotzdem feig. Und an diesem Punkt bilden die aristotelische Politik, Pädagogik und Ethik eine untrennbare Einheit. Auch Aristoteles setzt sich mit der für jedes Zeitalter brennenden Frage auseinander: wie ist es zu erreichen, daß die Menschen im Geist des erkannten Guten handeln? Seine Antwort lautet: die Menschen sollen sich in Tüchtigkeit *üben* und demzufolge wird das richtige Verhalten für sie gleichsam zu einem *inneren Trieb* (vgl. ebenda, 1099b–1103a-b). Dieses Ziel sei jedoch – wie bereits ausgeführt – nur zu verwirklichen, wenn der Staat für die Erziehung sorgt.

Aus dieser Darstellung ergibt sich, daß Aristoteles – wie die Sophisten, Sokrates, Demokrit und Platon – in dem Menschen ein Wesen sieht, das sich erziehen läßt. Er unterstreicht mehrmals, daß es vom jeweiligen Individuum abhängt, ob es ein tugendhafter oder ein Unmoralischer Mensch wird. Aristoteles sieht zugleich auch, daß es der Erziehung des Menschen gewisse *natürliche Grenzen* gesetzt sind. Er weiß, daß an dieser oder jener angeborenen Eigenschaft die Erziehung nichts ändern kann. Deshalb läßt er sich nicht zu ethischen Übertreibungen verleiten, wie sie bei Sokrates beobachtet werden können, und denen man auch bei vielen Denkern der hellenistischen Zeit begegnet, die der moralischen Gestaltung des menschlichen Charakters absolute Möglichkeiten einräumen. Aristoteles faßt seine diesbezüglichen Ansichten an einer Stelle der Nikomachischen Ethik folgendermaßen zusammen: Es ist „klar, daß keiner der Charaktervorteile uns von Natur eingeboren sind. Denn *kein Naturding läßt sich seiner Art umgewöhnen*. Es ist in der Natur des Steines zu fallen. *Keine Gewöhnung wird ihn zum Steigen bringen*, selbst wenn man ihn daran gewöhnen wollte, indem man ihn unzähligemale in die Höhe wirft. Und das Feuer läßt sich nicht nach unten zwingen und keinen Ding, das von Natur in bestimmter Richtung festgelegt ist, kann man ein anderes Verhalten angewöhnen. Also entstehen die sittlichen Vorzüge in uns weder mit Naturzwang noch gegen die Natur, sondern es ist unsere Natur, fähig

zu sein sie aufzunehmen, und dem vollkommenen Zustande nähern wir uns dann durch Gewöhnung". (1103a)

Indem Aristoteles der Erziehung nur beschränkte Möglichkeiten einräumt, sieht er die Hauptaufgabe bei der Formung des tugendhaften Individuums darin, daß der Mensch bestrebt sein muß, die *Wünsche zu bannen*, die ihn auf den falschen Weg leiten würden. Er ist sich dessen bewußt, daß die Leidenschaft für den Menschen ein ähnliches Laster darstelle wie die Trunksucht. Er will aber diese der emitionalen Sphäre entspringenden Gemütsregungen jedoch nicht gänzlich abschaffen, da er erkennt, sie sind vom Wesen des Menschen nicht zu trennen, er möchte sie viel mehr von der Vernunft überwacht „zivilisieren“.

Aristoteles, nach dem die Moral eine relative Größe ist, die sich historisch verändert und je nach Volk Unterschiede aufweist, befaßt sich eingehend mit der Frage des menschlichen Glückes. Seinen diesbezüglichen Standpunkt entwickelt er anhand jener Tatsache, daß der Mensch ein Lebewesen und als solches bemüht ist, Schmerzen zu meiden und Lust zu gewinnen. Im Gegensatz zu den Pytagoreern, die für die Askese eintraten, bejaht Aristoteles jede Lust, die zum Glück des Individuums beiträgt und gegen die allgemeine Moral und die Interessen anderer nicht verstößt. Aristoteles nach sind zum Glück drei Arten von Gütern notwendig: äußere, die des Leibes und die der Seele.¹³ Am höchsten schätzt er die letzteren, die geistigen, ein, und meint, diese sollten die höchste Quelle menschlichen Glückes sein. Bei Aristoteles bedeutet übrigens — etwa im Gegensatz zur Ethik des Aristippos — Glück kein einmaliges Wollustgefühl, sondern ein *anhaltendes Wohlbefinden*, also daß das Individuum mit positiver Moral ein Leben lang über diese erforderlichen Güter verfügt. Sollten sie einem fehlen, dann kann man diesen nicht als glücklich betrachten, weil nur gelegentlich vorhandene Güter und vorübergehendes Wohlbefinden den Menschen ebenso nicht glücklich machen können wie eine Schwalbe noch keinen Sommer macht.

Aristoteles ist weit davon entfernt, das Wort irgendeines Hedonismus zu sprechen und für jede Art des Lustgefühls einzutreten. In seiner Ethik bejaht er nämlich nur bestimmte Taten und Genüsse. Seine diesbezüglichen Ansichten legt er in der Lehre vom *Mittleren*, vom *meson*, dar. Im Sinne dieses Mittleren soll sich der Mensch in seinem Leben jede extreme Tat und jeden exzessiven Genuß meiden, er soll stets auf ein Verhalten im Sinne des *meson* bedacht sein, was jedoch kein negativ aufgefaßtes Mittelmaß bedeutet. Der Mensch ist tugendhaft und glücklich, wenn er weder feig noch kühn, sondern eben mutig handelt. Es ist jedoch *ebenso schwer das Mittlere zu treffen, wie den Mittelpunkt eines Kreises zu finden*. Es ist äußerst schwer, da man tugendhaft nur auf eine bestimmte, böse jedoch auf mannigfaltige Weise sein kann (vgl. Nikomachische Ethik, 1106b). Andererseits stellt dieses Mittlere keinen konstanten mathematischen oder geometrischen Wert dar, sondern *es ist eine veränderliche, stets von konkreten Umständen abhängige individuelle Größe*, denn das *meson* wird stets nach individuellen Gesichtspunkten gedeutet.¹⁴ Diese positive Lehre vom Glück und die ethische Theorie der Mediokrität stehen mit

zwei Momenten in engstem Zusammenhang. Einerseits mit dem ganzen System der aristotelischen Philosophie, die im Gegensatz zu der Platonischen Lehre der materiellen Realität und der Sphäre des Diesseitigen große Bedeutung beimißt und sie der wissenschaftlichen Forschung würdig erachtet. Andererseits mit der oben besprochenen Gesellschaftstheorie und -utopie des Stagiriten, nach der der Staat von der Mittelschicht regiert werden sollte. Im Grunde genommen ist diese auf das meson, das Mittlere, bauende aristotelische Lehre vom Glück richtig. Nicht nur, weil der Mensch aus der Sicht der Moral in der Tat diese Mediokrität befolgen sollte, sondern auch darum – wie Aristoteles selber ausführt –, weil das Übermaß an seelischen und anderen Gütern, indem es schadet und spätere Genüsse vereitelt, sich in sein Gegenteil verkehren kann, wobei das Auskosten der geistigen Genüsse eigentlich viel intensiver und anhaltender sein kann.¹⁵

Aristoteles ist bei der Analyse der allgemeinen Eigentümlichkeiten der Moral stets bemüht, das zentrale Problem der Ethik jeder Zeit zu klären, d.h. ob die *Taten* aufgrund der ihnen vorausgehenden *Absicht* oder aufgrund ihrer *Folgen* zu beurteilen sind. Das entscheidende Moment erblickt er zunächst in der Absicht, denn man beurteilt „die Qualität eines Menschen nach seiner Entscheidung, das heißt nach dem, vorumwillen er es tut, nicht nach dem was er tut“; „bei unserem Lob und Tadel schauen wir allgemein eher auf die Entscheidung als auf die Werke“ (Eudemische Ethik 1228a). Diese eigentlich nach der Absicht, also gewissermaßen einseitig urteilende Ethik verliert dann in der Konfrontation mit den Tatsachen der Realität an Überzeugungskraft. Nicht aus dem Grund, Aristoteles würde annehmen, in bestimmten Fällen sollte man über eine Tat allein aufgrund der Folgen urteilen, sondern darum, weil man die *Absichten eines anderen Menschen* nicht vollkommen ergründen kann, weil man in bezug darauf nicht alle Zweifel ausräumen kann, welche Absichten jemanden zu bestimmten Taten veranlaßt haben. Man kennt also stets nur die Folgen, deshalb kann man die Taten anderer nur aufgrund *des jeweiligen Ergebnisses* beurteilen. „Weil es nicht leicht ist eine echte Entscheidung zu erkennen, deshalb sind wir gezwungen, die Qualität eines Menschen nach seinen Werken zu beurteilen“. (Eudemische Ethik, 1228a)

Aristoteles, der die *philosophische Weisheit* und die *Tugend* nuanciert voneinander trennt¹⁶ und die *Selbsterkenntnis* unter dem Aspekt der Tugendhaftigkeit besonders unterstreicht, läßt in seiner Ethik seinen bereits behandelten Klassenstandpunkt konsequent zur Geltung gelangen: der Sklave sei eigentlich nichts anderes als bloßes wenn auch lebendes Werkzeug seines Herrn, deshalb sollte über seine Taten anders befunden werden als über die Taten seines Herrn. „Das Recht ist für den Sklaven im Vergleich zum Freien nicht dasselbe: wenn der Sklave dem Freien einen Schlag versetzt, so besteht für ihn das Recht nicht darin, daß er einen Schlag, sondern daß er viele Schläge dafür bekommt. Aber auch das Recht im Sinne der Wiedervergeltung besteht in der Herstellung einer Proportion. Wie sich nämlich der Freie – durch seinen größeren

Wert — zum Sklaven verhält, so der Vergeltungsakt zum (ursprünglichen) Akt“ (*Magna Moralia*, 1194a).

Aristoteles, der „die maximalen Möglichkeiten der gesamtgriechischen Kultur ausgearbeitet und zusammengefaßt hat“¹⁷, schuf nicht nur auf dem Gebiet der Gesellschaftstheorie und der Ethik, sondern auch auf dem der *Ästhetik* Bedeutendes. Die von seinen diesbezüglichen Schriften der Nachwelt nur fragmentarisch überlieferte *Poetik* zeigt einerseits an, welch wunderbares Niveau die hellenische Kunst in der Geschichte der Menschheit erklommen hat, andererseits vermittelt uns die Schrift *Von der Dichtkunst* ein eindrucksvolles Bild, daß es in der griechischen Antike nicht nur eine hohe Kunst gab, sondern daß man sich auch mit der wissenschaftlichen Analyse der Gesetzmäßigkeiten der künstlerischen Gestaltung eingehend befaßte. Es sei auch darauf hingewiesen, daß die *Poetik* eine ästhetische Schrift ist, die jeder Mensch kennen sollte, da die darin enthaltenen Erkenntnisse trotz der knappen Darstellung zur Entstehung guter Kunstwerke erheblich beitragen können.

In dieser Arbeit geht es Aristoteles vor allem darum, die griechische *Tragödie* aus den verschiedensten Aspekten zu analysieren. Man liest jedoch auch wichtige Anmerkungen über die *Komödie*, die *Epopöe* und die *Dithyrambe*-Dichtung. Sein Ziel umreißt Aristoteles folgendermaßen: „Wir wollen hier von der Dichtkunst sprechen, ihren Gattungen und deren verschiedenen Eigenschaften, ferner davon, wie man die Erzählungen aufbauen soll, wenn die Dichtung schön werden soll, außerdem, aus wievielen und welchen Teilen eine Dichtung besteht, und was schließlich noch zu diesem Gegenstande gehört. Und zwar werden wir der Sache gemäß mit dem Grundlegenden beginnen.“ (*Von der Dichtkunst*, 1447a)¹⁸

Die erste Inhaltsfrage im Zusammenhag mit der *Poetik* ist, daß Aristoteles die Ursache aller Dichtung in der *Nachahmung* erblickt.¹⁹ Der Stagirit führt also die Theorie der *Mimesis* weiter, die bereits Gorgias und Sokrates vertreten haben, und faßt die Kunst als *Widerspiegelung* der Realität und vor allem der Sphäre des Menschlichen auf. Aristoteles selbst war jedoch weit davon entfernt, diese Widerspiegelung als irgendeine naturalistische *Mimesis* zu deuten. In Einklang mit der Gestalt des Sokrates bei Xenophon und mit Platons „Phaidon“ behauptet er nämlich, daß der Dichter die Welt nicht etwa photographisch, sondern auf eine besondere Weise abbilden soll: „Es ergibt sich auch aus dem Gesagten, daß es nicht die Aufgabe des Dichters ist, zu berichten, was geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte und was möglich wäre nach Angemessenheit oder Notwendigkeit. Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch, daß der eine Verse schreibt und der andere nicht (denn man könnte ja die Geschichte Herodots in Verse setzen und doch bliebe es gleich gut Geschichte, mit oder ohne Verse); sie unterscheiden sich vielmehr darin, daß der eine erzählt, was geschehen ist, der andere, was geschehen könnte. Darum ist die Dichtung auch philosophischer und bedeutender als Geschichtsschreibung. Denn die Dichtung redet eher vom Allgemeinen, die Geschichtsschreibung vom Besonderen.“ (*Von der Dichtkunst*, 1451a)

Vergleicht man diese Worte mit anderen entsprechenden Textstellen der Poetik, dann wird uns Aristoteles' ästhetischer Standpunkt klar, nach dem die Aufgabe des Künstlers darin besteht, eine abstrakte wirklichkeitstreue Darstellung zu liefern. Er soll also nicht das Individuelle, sondern das Wesentliche Erfassen, und diese Aufgabe kann er nur lösen, indem er aus Elementen der Realität Kunstwerke schafft, die authentisch sind. Der Dichter schildert das *Typische*, verdichtet die Wirklichkeit und schafft sie in der Mimesis neu, künstlerisch neu — eine Ansicht, der man auch bei Gorgias und Sokrates begegnet. Auch Platons Phaidon äußert sich darüber, indem er von dem Dichter verlangt, daß er, so er ein richtiger Dichter sein wolle, märchenhafte und keine echten Gegenstände darstellen möge. Die ästhetische Ansicht, die bereits seine Vorgänger vertreten haben, arbeitet Aristoteles in der *Poetik* detailliert aus, aber auch andere Werke von ihm enthalten diesbezügliche Hinweise. In der *Politik* liest man folgendes: „Die rechtschaffenen Männer aber unterscheiden sich von jedem einzelnen aus der großen Menge in derselben Weise, wie man es auch vom Unterschied sagt zwischen schönen und nichtschönen Männern und zwischen künstlerisch dargestellten und wirklichen Gegenständen, daß nämlich das sonst Getrennte in eins zusammengezogen ist“ (*Politik*, 1281b).

Die bisherigen Ausführungen weisen eindeutig darauf hin, daß die aristotelische Kunstphilosophie der im „Staat“ und in den „Gesetzen“ dargelegten *Platonischen Ästhetik* entschieden widersprechen. Während Platon seiner utopischen Staatstheorie getreu die Kunst im Grunde genommen für schädlich hält und sie als solche verwirft, mißt sein Schüler dem Kunstwerk *hohen Wert* bei. Zweitens sah Platon im Kunstwerk lediglich das Abbild eines Abbildes und hielt es für einen blassen und verzerrten Widerschein des wahren Seins (der Idee), Aristoteles betrachtet die Kunst demgegenüber als *die getreue Mimesis der natürlichen und sozialen Wirklichkeit*, eben als eine spezifische Nachahmung der Realität, die — und dies ist das dritte abweichende Moment — das Wesen der jeweiligen Verhältnisse, also das Allgemeine widerspiegelt. In der Geschichte der Menschheit entwickelt Aristoteles als erster Gedanken, die dann im 18. Jahrhundert in Diderots Werk über das Paradoxe in der Schauspielkunst wiederkehren: sowohl die Wissenschaften als auch die Künste widerspiegeln dieselbe Realität, der Unterschied zwischen diesen beiden Formen des menschlichen Bewußtseins besteht nicht in dem widerspiegelten Objekt, im Wesen des Objekts, sondern in der *Art der Widerspiegelung*. Und dieser Unterschied führt dazu, daß während die Wissenschaft mit abstrakt-allgemeinen Begriffen arbeitet, die Kunst sich des Typischen, eines das Wesen sinnlich darstellenden Mittels zur Widerspiegelung bedient.

Nach Aristoteles, der den platonischen ästhetischen Idealismus verwarf, sollen die Künste im Leben der Gesellschaft eine *effektive und positive* Rolle spielen, und zwar dadurch, daß sie in denen, welche die Kunstwerke betrachten, einen besonderen Prozeß, die sog. *Katharsis* auslösen. Wie diese spezifische Kategorie der Katharsis — die mit Sicher-

heit auf Gorgias zurückgeht —, bei dem Stagiriten zu verstehen ist, geht aus der fragmentarischen *Poetik* leider nicht hervor, und dies führte dazu, daß es in der einschlägigen Literatur kein Einverständnis herrscht. Das Quellenmaterial ist also recht bescheiden, daher läßt sich über die Kategorie des Katharsis nur etwa folgendes behaupten: sie meint bei Aristoteles eigentlich jenen inneren psychischen Prozeß, der bei der Aufführung einer Tragödie durch das Schicksal des Haupthelden im Zuschauer ausgelöst wird: die *Handlung ruft mit Hilfe von Mitleid und Furcht das Gefühl ästhetischen Genusses hervor, um dann eine positive und humane Reinigung von diesen Affekten und eine moralische Läuterung herbeizuführen*. (Vgl. Von der Dichtkunst 1449b und 1453b).²⁰

Wie aber kann die Tragödie dieses edle Ziel erreichen? Im wesentlichen ist dies die Frage, die Aristoteles in der *Poetik* mit Hilfe einer vielseitigen Analyse beantworten will. Dabei entwickelt er Gedanken, die auch für die Künstler von heute von größter Bedeutung sind, und formuliert kunsttheoretische Normen, die auch unter dem Aspekt des künstlerischen Schaffens unerlässlich sind.

Von diesen Normen sei an erster Stelle genannt, daß es nach Aristoteles *in der Auswahl des Helden und in der Gestaltung seines Charakters eine gewisse Übertreibung eine Rolle spielt*. Diese Übertreibung besteht darin, daß in der Tragödie — im Gegensatz zur Komödie, in der schlechtere Charaktere als die Zeitgenossen auftreten — Helden agieren, die *bessere Menschen* sind als die Zeitgenossen. Aber bei dieser Übertreibung ist Vorsicht geboten. Die Helden der Tragödie dürfen nicht als Verkörperungen der Vollkommenheit auftreten, da die Tragödie sonst ihre Authentizität einbüßt. Das zweite Moment, das an dieser Stelle hervorzuheben gilt, ist, daß Aristoteles, der die Gesichtspunkte auflisten will, die bei der Schaffung einer Tragödie berücksichtigt werden müssen, die *Elemente der Tragödie* (Handlung, Charaktere, Rede, Absicht, Bühnenbild und Musik) und die Funktion dieser Elemente eingehend analysiert. Er lenkt die Aufmerksamkeit darauf, daß der Dichter das Bühnenbild nicht zur Hauptsache machen und die Darstellung der Charaktere und der Gedanken nicht durch eine angestrengt kunstvoll gebrauchte Sprache schwächen darf, da *das wichtigste Element einer Tragödie die Handlung ist*, denn „Ursprung und gewissermaßen Seele der Tragödie ist also der Mythos. Das zweite sind aber die Charaktere“ (ebenda 1450a). Da die Handlung seiner Auffassung nach zeitlich *einen einzigen Tag* (oder eine kaum längere Zeitspanne) umfassen darf, soll sie *ein in sich geschlossene Einheit* bilden, und das Auslassen eines einzigen Teiles müsse zur Zerstörung der ganzen Konstruktion führen. Die Handlung darf demnach weder zu kurz noch zu lang, sondern gerade richtig ausfallen, sie soll eine *für die menschliche Auffassungsgabe optimale Länge* haben.²¹ Die Handlung hat darüber hinaus noch weitere wesentliche Merkmale. Im Rahmen der Handlung soll von den Ereignissen nicht berichtet werden, sondern sie soll aus den Taten der Figuren hervorgehen. Die Figuren sollen nicht handeln, um Charaktere nachzuahmen, sondern ihr Charakter und ihre Denkweise sollen sich in ihren Taten zum Ausdruck gelangen. Das Schwierigste und Wichtigste

ist der richtige Aufbau der Handlung, die das Leben abbilden muß. Spätere Ereignisse sollen wahrscheinlich und notwendig *aus den früheren hervorgehen*. Es ist ferner auch dafür zu sorgen, daß die Handlung anschaulich genug sei.

Durch die Heraufbeschwörung dieser Momente ist dem Autor vielleicht gelungen aufzuzeigen, daß Aristoteles, der sich im weiteren noch mit der Eigenart des Charakters, mit den Formen der Entdeckung, des Konflikts und der Lösung auseinandersetzt und der im Interesse einer eindrucksvollen Darstellung für notwendig hält, daß sich der Dichter in die Seele und in das Verhalten der dargestellten Figuren versetzt, *der größte Ästhetiker der Antike war*. Und wenn dieser kurze Überblick sein Ziel erreichte, dann wurde vielleicht auch eindeutig, warum Aristoteles später eine derart außerordentliche Wirkung auf die Dramatiker und die Geschichte der Ästhetik hatte.

Kritik der platonischen Ideenlehre und der kosmische Dualismus

Nach einem Überblick der aristotelischen Ansichten über Warenaustausch, Idealstaat ferner über Moral, Erziehung und Ästhetik ist es klar, daß diese Philosophie der Wirklichkeit mehr gerecht wird als die platonische. Es ist also verständlich, daß nach dem Tod seines Meisters warum nicht Aristoteles, sondern Platons Neffe, Speusippos, der Leiter der Akademie wurde. Andererseits kann man aus den genannten Gründen die Auffassung nicht teilen, der man sowohl in der antiken als auch in der neuzeitlichen Philosophie begegnet, und nach der Aristoteles im Grunde genommen ein platonischer Denker sei. Auch Hegels Urteil kann man nicht zustimmen, der behauptete: „Plato hat jedoch in der That den Aristoteles zum Nachfolger gehabt; denn Aristoteles trug die Philosophie im Sinne des Plato, aber tiefer und erweiterter vor, — so daß er sie zugleich weiter hat.“²² Selbstverständlich soll all dies nicht heißen, die Gedankenwelt des Aristoteles wäre nicht in zahlreichen Aspekten der platonischen Philosophie verpflichtet. Daß sie es ist, dürfte aus dem Gesagten bereits hervorgegangen sein. Für das Verhältnis zwischen den beiden Philosophen ist jedoch viel mehr das trennende Moment ausschlaggebend. Dies hat auch Raffael erkannt, der auf dem um 1510 entstandenen Gemälde „Die Schule von Athen“ Platon und Aristoteles als zentrale Gestalten festhielt: der als Geistlicher gekleidete Platon hält den Dialog „Timaios“ in der linken Hand und weist mit seiner Rechten gegen den Himmel, während der weltlich gekleidete Aristoteles in der linken Hand ein ethisches Werk hält und mit seiner Rechten auf die Erde zeigt, was vermutlich Platons extremen Idealismus bzw. die Realitätsstreue des Aristoteles versinnbildlichen soll. Diese Tatsache wird auch von dem großen deutschen Dichter Heine unterstrichen, der an einer Stelle darüber schreibt, daß es bei Platon alles verworren und mystisch, während bei Aristoteles alles klar und verständlich sei. Was das Wesentliche anbelangt, so hat Heine selbstverständlich recht, obwohl er das Positive der aristotelischen Philosophie vielleicht zu sehr hervorstreicht. Darin

sind ihm auch jene verwandt (wie z.B. Werner Jaeger, und nach ihm Ágnes Heller), die in der Philosophie des Stagiriten eine Art „Naturalismus“, d.h. Materialismus erblicken wollen. Es ist auf der einen Seite wahr, daß Aristoteles im Vergleich zu Platon ein klarer, dem Materialismus mehr verpflichteter Denker ist, aber er ist – wie dargestellt werden soll – noch weit davon entfernt, echter Materialist zu sein.

Die Abkehr des Aristoteles von der platonischen Philosophie, oder genauer gesagt die Ablehnung dieser Philosophie gelangt in dem Moment am markantesten zum Ausdruck, welche Position Aristoteles zu der Ideenlehre seines Meisters einnimmt. Man kann von einer *radikalen* – wenn auch nicht in allen Punkten konsequenten – *Kritik der Theorie der Ideen* sprechen. Diese Kritik, die beinahe in allen Werken des Stagiriten laut wird, wird in der *Metaphysik* am ausführlichsten dargelegt. An dieser Stelle können nur einige Momente dieser Kritik hervorgehoben werden. Sie sind jedoch äußerst wichtig, und zwar nicht nur unter philosophiegeschichtlichem Aspekt, sondern auch aus dem Gesichtspunkt des Verständnisses des Charakters der Religion und des alltäglichen Bewußtseins.

Eine kritische Bemerkung des Aristoteles bezieht sich darauf, daß Platon durch die Setzung der Ideen die Wirklichkeit unnötig verdoppelt, da er in Bereichen, in denen die Dinge ein Kollektiv (also eine Gattung, Spezies usw.) bilden, auch eine Idee in selbständiger transzendentaler Form annimmt. Damit weist Aristoteles auf eine grundlegende Verzerrung durch die platonische Philosophie hin, die *das Allgemeine, den begrifflichen Inhalt als etwas selbständig, an sich Seiendes setzt*. Über den „ursprünglichen Idealismus“ seines Meisters und dessen Schüler schreibt er folgendermaßen: „Wenden wir uns zu den Philosophen, welche die Ideen als Ursache setzen. Bei diesen ist erstlich folgendes zu merken: indem sie die Ursache für die sinnlichen Einzeldinge zu erfassen suchen, führen sie andere, denselben an Zahl gleiche Existenzen ein, wie wenn man zum zählen nicht ausreichen könnte mit einer geringeren Zahl von Gegenständen, sondern diese erste vervielfachen wollte, um ein zählen möglich zu machen; denn die Ideen sind gleich an Zahl oder nicht weniger als die Dinge, deren Ursachen sie aussuchten und von welchen sie dann zu den Ideen aufgestiegen sind; denn jedem Ding entspricht eine gleichnamige Idee und zwar, auch abgesehen von den Substanzen, für das andere, was sich unter einen Gattungsbegriff zusammenfassen läßt.“²³

Nach Aristoteles, der die objektiv idealistische Verselbständigung des Begriffsinhalts ablehnt, geht von jedem Seienden eine Wirkung aus, oder das Seiende erleidet die Wirkung, oder es wird durch beide Momente ausgezeichnet. Die platonische Philosophie behauptet, daß *die Idee weder als Ursache des Seienden, noch als Ursache der Bewegung der Dinge gilt*. Deshalb gelangte der Stagirit zu dem Gedanken, daß *die Setzung der Idee keinen Sinn hat*. „Am allermeisten aber drängt sich die Frage auf: was denn eigentlich die Idee beibringe zu dem Ewigen unter den sinnlichen Dingen oder zu demjenigen, was wird, und demjenigen, was vergeht? Kann ja doch weder Bewegung noch überhaupt eine Veränderung aus der Idee abgeleitet werden.“²⁴

Aristoteles, der die Lehre seines Meisters wirklich gut kannte, weist nach, daß es Platon in keinem Fall gelungen war, die Existenz einer Idee nachzuweisen. Deshalb ist die Ansicht, das konkret Seiende sei die *Nachahmung eines ursprünglichen Vorbildes, der Idee, und das sinnlich Wahrnehmbare hätte an der Idee teil, nichts anderes als bloße Umschreibung, eine dichterische Metapher.*

Der wichtigste kritische Einwand gegen die platonische Ideenlehre besteht darin, daß Platon *die Dinge von ihrem Wesen trennt*. Geht es nämlich um das Wesen eines Phänomens, dann muß das Wesen eben in diesem Phänomen begründet sein. Daraus folgt, daß die Idee in dem Ding erhalten sein muß, sofern die Idee das Wesen eines Dinges darstellt. „Ferner ist es doch nicht denkbar, daß die Substanz gesondert sei von dem Ding, dessen Substanz sie ist; wie könnten also die Ideen, als Substanzen der Dinge, von diesen gesondert sein?“ „Ebensowenig wird das Wissen von den Einzelndingen durch die Ideen irgendwie gefördert, deßwegen nicht, weil die Ideen nicht das Wesen der Einzelndinge sind, sonst müßten sie in denselben sein; – auch nicht das Sein, wenn ja doch die Ideen nicht in demjenigen sind, was an ihnen Teil hat.“ (Metaphysik 991b, 991a)

Diese, wie noch aufgezeigt werden soll, im Rahmen des Idealismus hervorgebrachte aristotelische Kritik an Platons Ideenlehre hat Lenin sehr hoch eingeschätzt: „Kritisiert ein Idealist die Grundlagen des Idealismus eines anderen Idealisten, so heißt der Gewinner immer Materialismus. Siehe Aristoteles vs Platon.“²⁵ Und in der Tat handelt es sich hierbei darum. Aristoteles hält seinem Meister vor, hätte die aus den Dingen abstrahierten gemeinsamen Merkmale, die Begriffe – oder noch präziser formuliert – den objektiven Inhalt dieser Begriffe von den materiellen Phänomenen losgelöst und sie zum primär Seienden, zum geistigen, transzendentalen und selbständig Seienden erhoben. Und gerade darin besteht das Wesen jeder objektiv idealistischen Auffassung.

Die nächste Frage, der nachzugehen gilt, heißt: auf welcher Grundlage formuliert Aristoteles, der auf die mythischen Beispiele verzichtet und in seinen Werken eine wissenschaftliche Darstellung der Realität anstrebt, die Kritik an der Ideenlehre seines Meisters. Oder anders ausgedrückt: wie ist *das philosophische System konzipiert, das Aristoteles auch in positiver Form ausgearbeitet hat*, in das er auch seine Gesellschaftstheorie integrierte und das dem philosophischen System seines Meisters und anderer Denker von ihm entgegengehalten wird? Will man den hier aufgeworfenen mannigfaltigen Problemen wenigstens zum Teil auf den Grund gehen, dann begibt man sich auf einen schwierigen Weg. Aber es ist notwendig und zugleich lohnend, diesen Weg zu gehen.

Zu Beginn der Analyse des philosophischen Systems des Aristoteles ist zunächst hervorzuheben, daß man beim Studium seiner Werke immer wieder ins Staunen versetzt wird angesichts der Vielfalt und des Reichtums seiner Kenntnisse, angesichts der Tiefe und Nuanciertheit der Analyse, angesichts der bohrenden Fragen und der unermüdlichen Suche nach Antworten und nicht zuletzt durch die *Systematik* seiner Philosophie,

mit der eine kritische Synthese der Philosophie früherer Denker geschaffen wird, und mit der diese Philosophien im Lichte neuer Aspekte neu durchdacht werden.²⁶ An zweiter Stelle gilt jedoch sofort darauf zu verweisen, wie sehr selbst diese herausragende Persönlichkeit ein Gefangener einer *anthropomorphen* Weltanschauung bleibt. Beim Lesen seiner Werke macht man immer wieder die Erfahrung, daß die aristotelische Philosophie ganz und gar durch *Soziomorphismus*, *Logomorphismus*, *Biomorphismus* und vor allem durch die *Projektion der zielgerichteten menschlichen Tätigkeit* weit über ihre Späre hinaus, nämlich auf den Kosmos, geprägt wird. Allein der eigentliche anthropomorphe und finalisierende Charakter seiner Philosophie erklärt, warum so verschiedene Vertreter des Teleologismus in späteren Zeiten sich seinem denkerischen Nachlaß anschließen konnten wie Augustinus, die zentrale Gestalt der Patristik, Boethius, der die Zerstörung und den Untergang des alten Roms beklagte, die zentrale Gestalt der Scholastik, Thomas von Aquin, Leibniz, der Vater der Theorie über die Monaden oder der idealistische Dialektiker, Hegel oder gar einige Vertreter des zeitgenössischen Existenzialismus.

Der objektive Idealismus und die Finalisierung gelangen bei Aristoteles darin zum Ausdruck, daß er das anthropozentrische Weltbild, das in den alten Mythen, in der Religion und auch in dem alltäglichen Bewußtsein stets auftaucht, sich selbstverständlich in einer ganz spezifischen Form zu eigen macht. Über dieses anthropozentrische Weltbild liest man in der *Politik*: „Mithin ist eben so offensichtlich anzunehmen, es gelte dies auch für das Verhältnis der fertigen Wesen unter sich, nämlich daß die Pflanzen um der Tiere willen da sind, und die anderen Tiere um des Menschen willen, die zahmen wegen der Dienste, die sie leisten können wie auch wegen der Nahrung, und von den wilden, wenn nicht alle so doch die meisten um der Nahrung und der sonstigen Nutzung willen, damit man aus ihnen sowohl Kleider und auch andere Gebrauchsmittel anfertigen kann. Wenn nun die Natur nichts Unvollendetes und nichts Zweckloses hervorbringt, so ergibt sich mit der Notwendigkeit, daß sie um der Menschen willen all dies erschaffen hat.“ (1256b)

In dieser Ausführung gelangt die *Formteleologie*, jene finalisierende Auffassung, wonach Elemente der Natur von unterschiedlicher Qualität (Gattungen und Arten) eine *hierarchische Gliederung* aufweisen, besonders prägnant zum Ausdruck. Es handelt sich hierbei um eine Hierarchie, innerhalb der das auf einer niedrigen Stufe Stehende immer für das auf einer höheren Stufe Stehende, das „Unterentwickelte“ für die „Entwickeltere“ da ist, also letzten Endes alles dem *Menschen* dient. Diese Anschauung, die den sterblichen Menschen zum zentralen Bezugspunkt der Wirklichkeit macht, ist die *verzerrte* Bewußtmachung jener Erfahrungstatsache, daß es zwischen den verschiedenen Phänomenen der Realität – primär in der organischen, der biologischen Sphäre – „zweck-mäßige“ Beziehungen bestehen, daß die Pflanzen die in der Natur vorhandenen Stoffe verwerten, daß die Tiere Pflanzen bzw. Fleisch fressen, ferner daß der Mensch als höchstes Produkt der Natur auf der Erde viele Gegenstände, Pflanzen und Tiere seiner Umwelt zu seinen Zwecken nutzen und mit ihnen seine

Bedürfnisse befriedigen kann. Da man diese Beziehungen, die auf der Basis *kausaler Zufälligkeiten* entstanden waren, und die dem Menschen stets in Verwunderung versetzt hatten, wegen der Unzulänglichkeit der Detailkenntnisse, wegen der Unterentwickeltheit der Wissenschaft lange Zeit *noch nicht* richtig erklären konnte, mußte sich der Forschergeist mit „einfacheren“ und „effektiveren Lösungen“ zufriedengeben. Anstelle einer objektiven Analyse komplizierter, noch nicht durchschaubarer Ursachen und Prozesse wird das Ergebnis – in diesem Fall eine Beziehung – auf eine Weise „interpretiert“, indem sie als die Realisierung eines vorgefaßten Zieles hingestellt wird.

All dies soll jedoch durchaus nicht heißen, die Auffassung des Aristoteles wäre mit dem Anthropozentrismus der Mythen eng verwandt oder gar identisch, welche die sozialen Verhältnisse und die verschiedenen zweckgerichteten Tätigkeitsformen des Menschen (wie zum Beispiel die Anfertigung von Töpfen) gleichsam auf eine *spontane* Art in eine andere Sphäre projizieren. Von dieser spontanen Projektion unterscheidet sich der Standpunkt des Aristoteles vor allem darin, daß es bei ihm *keinen zweckbestimmt handelnden Kosmokrator gibt*, während in den Mythen stets ein oder mehrere übernatürliche Wesen agieren, welche die Welt aufgrund einer bereits vorgefaßten Zielvorstellung erschaffen haben. Und dies bedeutet, daß Aristoteles die Welt in dieser Beziehung *vielmehr desanthropomorphistisch* erklärt als die Mythen oder der ihnen verpflichtete Sokrates. Darüber hinaus ist es notwendig, das platonische Verständnis des Anthropozentrismus mit dem aristotelischen zu vergleichen. Der alte Platon kämpfte gegen jene religiös-mythische und auch von Sokrates vertretene Ansicht an, nach der die Realität sich direkt an dem Menschen orientierte, aber er hat diese Art der Orientiertheit letzten Endes doch aufrechterhalten. Und dies tat er auf eine Weise, daß er das für uns Böse als das Gute hinzustellen versuchte, indem er behauptete: was für das Ganze gut ist, kann auch für den sterblichen nichts Böses darstellen, folglich stellten die uns schädlich „scheinenden“ Dinge aus unserem Gesichtspunkt etwas Gutes dar. Aristoteles lehnt diese Art Anthropozentrismus vollkommen ab und will die Existenz für den Menschen schädlicher Phänomene weder leugnen noch sie als gute uminterpretieren. Während bei seinem Meister die anthropozentrische Theorie letztendlich auf eine Gottheit zurückgeht, die aus der sich ursprünglich chaotisch bewegenden Materie eine wohlgeordnete Welt schuf bzw. erschaffen ließ, und die sich um alles, vor allem aber um den Menschen kümmert, stößt man bei Aristoteles auf eine vollkommen andere Deutung. Bei ihm begegnet man keinerlei *Kosmogonie*, und dies stellt aus *zwei* Gesichtspunkten einen entscheidende Schritt in Richtung Materialismus dar. Einerseits verwirft er jede von den griechischen Philosophen früherer Zeiten fast allgemein vertretene Ansicht, daß der „geordnete“ (d.h. durch Gesetzmäßigkeiten und bestimmte Strukturiertheit geprägte) Kosmos irgendwann *entstanden* sein mußte. Aristoteles vertritt die Auffassung, daß der Kosmos sich nie in einem *Urzustand* befand, aus dem dann die konkrete „geordnete“ Phänomene hervorgegangen wären. Er nahm nämlich eine später zu analysierende „Form der

Formen“ an, welche die Materie ohne jeden zeitlichen Beginn ewig in Bewegung hält. Und mit dem Fehlen einer kosmogonischen Theorie hängt auch der zweite in Richtung Materialismus getane Schritt zusammen. Wie später detailliert dargestellt werden soll, hat diese treibende Kraft nach Aristoteles *keine kausale Wirkung auf die Welt* und kümmert sich nicht im geringsten um die materielle Wirklichkeit und den Menschen darin. Auf diese Weise leugnet der Stagirit jeden Anthropozentrismus, der irgendeiner transzendentalen Macht gehorchte. Seine anthropozentrische Auffassung der Realität unterscheidet sich also nicht nur von der Mythen, sondern auch von der des Platons grundlegend. Dieser Unterschied ist u.a. auch darauf zurückzuführen, daß nach ihm die Dinge lediglich *durch die Natur* (unmittelbar) für einander existieren, und daß letzten Endes nur durch die Natur sich alles an den Interessen der Menschen orientiert. Und in dieser Ansicht verbirgt sich – wenn man etwas übertrieben formuliert – der große Gedanke, daß die scheinbare Orientiertheit der Phänomene der Umwelt – zum Beispiel die Nutzung der Gegenstände der Realität durch den Menschen – ihre Ursache in der Natur hat. (Heute würde man sagen, daß sie eine Folge jener historischen Entwicklung darstellt, die Aristoteles – trotz früherer philosophischer Ansätze – unfähig ist in bezug auf die Natur zu akzeptieren.)

Daß Aristoteles in dem Anthropozentrismus in der Tat eine Folge der Natur erblickt, geht nicht nur aus der oben zitierten Stelle der *Politik*, sondern auch aus dem siebten Kapitel des siebten Buches der *Metaphysik* eindeutig hervor. In diesem Kapitel untersucht er das Werden und unterscheidet dabei zwischen zwei Kategorien des Werdens, zwischen dem *natürlichen Werden* einerseits, und dem *vom Menschen hervorgerufenen Werden* andererseits. Über das vom Menschen hervorgerufene Werden, das er am Beispiel der Gesundheit und des Hausbaus analysiert, weist Aristoteles nach, daß es echtes finales Werden im heutigen wissenschaftlichen Sinne ist, und zwar aus dem Grund, weil der *Zweck allein* hierbei gedanklich in der noch nicht existierenden Zukunft gesetzt wird, und weil die zur Realisierung notwendigen *Mittel zunächst* durch das Bewußtsein bestimmt werde; der gegenständliche *Realisierungsprozeß* in der Außenwelt folgt erst darauf. Das natürliche Werden ist nach Aristoteles im Gegensatz zu dem vom Menschen hervorgerufenen dreischichtigen weil zwei Denkprozesse einschließenden nur *einschichtig*. *Es umfaßt keine Zweckbestimmung und keine Bestimmung der Mittel, besteht allein in einem gegenständlichen Prozeß*, der an dem Punkt einsetzt, wo der Mensch nach Bestimmung des Zwecks und der Mittel mit der Realisierung seines eigenen Vorhabens beginnt.

Das Wichtigste an diesen hier nur kurz dargestellten Ausführungen des Aristoteles ist, daß der Philosoph aus den natürlichen Prozessen *jedes bewußte Moment ausklammert* und dadurch in großem Maße dazu beiträgt, jene Anschauung in den Hintergrund zu drängen, welche die Phänomene der Realität nach dem Muster der zweckgerichteten menschlichen Tätigkeit finalistisch zu deuten versucht. Da Aristoteles in dem genannten Anschnitt der *Metaphysik* anhand dieses Problemkreises aus

dem Aspekt des desanthropomorphisierenden historischen Fortschrittes des Denkens Großes leistete, seien an dieser Stelle noch zwei weitere Anmerkungen angebracht. Die genannte Textstelle der *Metaphysik* wird seiner Bedeutung wegen in den Anmerkungen ausführlich zitiert.²⁷ Die zweite Anmerkung gilt Nicolai Hartmann, der in seinem *Teleologischen Denken* die aristotelische Auffassung der zweckgerichteten menschlichen Tätigkeit in hohem Maße verzerrt, indem er behauptet, daß die menschliche Tätigkeit nach Aristoteles lediglich in zwei Akten, in der Bestimmung der Mittel einerseits und in der Realisierung andererseits, bestünde, und das erste Moment, das Moment der Bestimmung des Zwecks aus ihr vollkommen fehlen würde. In Wirklichkeit ist es für Aristoteles – wie bereits ausgeführt – im Gegensatz zu Hartmanns Behauptung selbstverständlich – und er formuliert dies sowohl in der *Metaphysik* (1032b) wie auch in der *Nikomachischen Ethik* (1111b und 1112b–1113a) ausdrücklich –, daß der Mensch zunächst eine Vorstellung vom Zweck hat und erst dann bestimmt, mit welchen Mitteln dieser Zweck zu realisieren ist.

Aber trotz dieser vorhin und auch früher hervorgehobenen wichtigen Momente der Desanthropomorphisierung wirkt jeder Finalismus bei Aristoteles weiter, dem man in bestimmter Form bereits bei Sokrates und Platon begegnet, und der – wenn man etwas präziser formuliert – sich gleichsam zu einer alles umfassenden universellen Teleologie von ganz spezifischem Charakter entfaltet. Sie entsteht dadurch, daß die für die *Techné* charakteristische zweckgerichtete Tätigkeit auf eine spezifische Art auf den ganzen Kosmos projiziert wird. Dies wird offenkundig, wenn man Aristoteles' dualistische Auffassung der Philosophie – oder wie sie in der philosophiegeschichtlichen Literatur häufig zitiert wird: seine Theorie über *Materie und Form* – zu untersuchen beginnt. Diesen eigenartigen philosophischen Standpunkt bezieht Aristoteles vor allem darum, weil er selbst als bedeutendster Denker der Antike nicht fähig war, Probleme zu lösen wie: *Was ist die Ursache der Veränderungen und der Wandlungen in der Welt? Warum bewegt sich die Materie?* In der *Metaphysik* (die wie die *Physik* dieser Problematik gewidmet ist und die von einem leidenschaftlichen Forschergeist getragen wird, der sich mit früheren und zeitgenössischen Ansichten kritisch auseinandersetzt) vermochte Aristoteles auf die Frage des Ursprungs der Bewegung nur eine letzten Endes *idealistische* Antwort zu geben.

„Nach all dem bisherigen könnte es bloß eine solche erste Ursache geben, die man sich in stoffartiger Gestalt vorzustellen hätte. In der weiteren Entwicklung jedoch mußte die Sache selbst den Philosophen den Weg zeigen und auch ihrerseits sie nötigen zu weiterer Untersuchung; denn wenn man auch noch so bestimmt behauptet, daß alles Vergehen und Werden von irgend einem einzigen Punkt ausgehe – oder auch von mehreren –, so muß man doch fragen: worum findet dies statt und was ist die Ursache davon?“ Wie diese Textstelle beweist, wirft Aristoteles sogar die Frage auf, ob nicht die *Materie selbst durch die Fähigkeit zur Eigenbewegung ausgezeichnet ist*. Und diese Kernfrage seiner Philosophie

beantwortet er auf folgende Weise: „Denn es ist doch offenbar nicht das Substrat selbst schuld an seiner Veränderung, ich meine so, daß z.B. nicht das Holz und nicht das Erz es ist, was eine Veränderung am Holz oder am Erz bewirkt — denn das Holz macht kein Bett und das Erz macht keine Bildsäule —, sondern in irgend etwas anderem ist die Ursache der Veränderung zu suchen. Die Aussuchung dieser Ursache ist nun eben nichts anderes, als die Aussuchung des weiteren Prinzips, welches wir nach unserer Ausdrucksweise das Prinzip der Bewegung nennen“. (Metaphysik 984a) Folgendes ist offensichtlich: „Diejenigen Philosophen (die Materialisten — der Verf.), welche das All als Eins setzen und irgend ein Element als materielles Prinzip annehmen, und dasselbe sich als ein körperliches, Raumerfüllendes denken, sind offenbar in mehr als einer Beziehung im Irrtum. Sie haben ja damit bloß das Element des Körperlichen, nicht aber des Unkörperlichen, und doch gibt es auch Unkörperliches.“ (Ebenda, 988b)

Das zweite Prinzip, vovon nach Aristoteles die Materie die eigene Bewegung erfährt, ist nichts anderes als die *Form*. Aristoteles führt aus, daß der Kosmos eigentlich aus zwei letzten Substanzen aufgebaut ist: aus *Materie*, die zur Eigenbewegung unfähig und als Substrat die Trägerin der Veränderungen ist, und aus *Form*, welche die reine Aktivität verkörpert. Das konkret Körperliche (Aristoteles spricht auch von Substanzen im besonderen Sinne) stellt nach ihm eine Verbindung aus Materie und Form dar, und nur diese sind als unbedingt selbständige Wesen anzusehen, nur diese hätten ein Werden und nur sie sind dem Verfall preisgegeben (vgl. ebenda 1042a). Er betrachtet also die Form (die sinnliche Qualität, das Wesen) als etwas, das nur in Einheit mit der Materie existiert. Dies ist ein außerordentlich bedeutender Gedanke (besonders im Vergleich zu Platons Auffassung), da er darauf hinweist, daß Aristoteles jede unmittelbare äußere Bewegungsform verwirft und *einen großen Schritt in Richtung des Erkennens der inneren Eigenbewegung der Materie* tut. Diesen Gedanken kann er jedoch nicht zu Ende führen, da er die Bewegung *letzten Endes* vollkommen von der Materie trennt und sie zu einem selbständigen aktiven Prinzip erhebt.

Diese selbständig gemachte Form-Substanz, die „Form der Formen“, die im zwölften Kapitel der *Metaphysik* am ausführlichsten erörtert wird, ist durch folgende wichtige Eigenschaften ausgezeichnet: sie ist *reine Aktivität, von intelligibler Natur, ein sich selbst denkendes, sich um die Welt nicht kümmerndes höchstes Wesen, eben eine spezifische Gottheit, die die Welt von außen so bewegt, wie die Absicht und Gegenstand des Denkens den Menschen wobei sie sich selbst nicht bewegt* (vgl. ebenda 1071b — 1071a).

Beim Versuch der eingehenden Erörterung, welche realen Vorbilder der genannte Dualismus und darin die Bemühung, die „Form der Formen“ zu verselbständigen, über die zitierten Momente und Überlegungen hinaus hatten, soll die Aufmerksamkeit — wie auch im Falle der platonischen Ideenlehre und Kosmogonie — vor allem auf die für die Griechen der Antike überaus wichtige Kategorie der *Techné*, die Handwerk und künstlerisches Schaffen einschloß, gelenkt werden, da sie der kosmische Dimen-

sionen umfassenden aristotelischen Ontologie als unmittelbarer Inhalt und prägendes Modell zugrunde liegt. Daß es dem so ist, wird durch die Tatsache bewiesen, daß Aristoteles in seinen Werken (darunter auch in einer oben zitierten Textstelle) – durchaus bewußt und nie zufällig – anhand von *konkreten* Beispielen die Unfähigkeit der Materie zur Eigenbewegung demonstriert, die er aus dem Bereich des Handwerks (des Tischlerhandwerks) und der Kunst der Plastik genommen hat.

Die Übertragung der *teleologischen* Aspekte der Techné auf den Kosmos tritt in der aristotelischen Theorie der *vier Ursachen* noch handfester zu Tage als in den herangezogenen Beispielen. Bereits für den flüchtigen Betrachter wird offenkundig, daß es hierbei um *keine echten Kausalitätsbegriffe* geht, sondern daß es in den Ursachen Momente zusammengefaßt werden, die für die Techné charakteristisch sind. „Solcher Ursachen sind vier zu nennen: erstlich rechnen wir darunter die Substanz und das Wesen – denn das Warum wird schließlich zurückgeführt auf den Begriff, und das erste ist eben Ursache und Prinzip, – das zweite ist der Stoff und die Unterlage, das meterielle Substrat; das dritte ist das Prinzip der Bewegung, das vierte ist der dritten gegenüberstehende Ursache, nämlich der Zweck, d.h. das Gute; denn dieses ist das Ziel aller Hervorbringung und aller Bewegung“ (Metaphysik 983a).²⁸

Alle vier „Ursachen“ sind von der Dualität Mensch – Materie in der Techné geprägt, selbstverständlich auf eine spezifische Art. Bei genauer Betrachtung stellt sich nämlich heraus, daß diese vier „Ursachen“ eigentlich zwei höhere Einheiten bilden, sich auf zwei höhere Ursachen zurückführen lassen. Einerseits auf die *Materie*, das Substrat, von dem jede Veränderung getragen wird, andererseits auf die *Gruppe der drei anderen Ursachen, der Form, der Bewegung und des Zwecks*. Bewegung und Zweck stehen nämlich mit der formellen „Ursache“ (dem Wesen, der Substanz und der Zielvorstellung) in irgendeiner Beziehung. Dies geht auch daraus hervor, daß die Ursache der Bewegung (das ist der einzige wirklich kausale Faktor unter den vier Ursachen) erst durch eine formelle Ursache, durch das *Eidos* (z.B. durch den Begriff des Weberschiffchens oder den Plan eines Hauses) wirksam wird. Und die „Ursache“ des Zwecks ist nichts anderes als die Verdinglichung dieses Eidos (vgl. Physik 198a). Und aus diesen zwei *höheren Ursachen entwickelt dann Aristoteles seinen kosmischen Dualismus, seine Lehre über Materie und Form*.

Aus diesen Anmerkungen zu den „Ursachen“ dürfte zugleich klar geworden sein, warum Aristoteles die Form als letzte Substanz von *intelligibler* Natur und als eine an sich unbewegte Kraft in Bewegung ansieht und warum er die letzte materielle Substanz als etwas *Passives, die Wirkung Erleidendes betrachtet*. Diese Auffassung der Techné meint, daß der Mensch vor seiner dinglichen Tätigkeit eine *Vorstellung vom Zweck, einen Begriff vom Zweck* bildet; und diese in der Psyche vorhandene Form (eidos en psyche) ist dann jener *unmittelbare* intelligible Faktor, von dem der ganze Prozeß der Bewegung angeregt wird, und der das tätliche Individuum sich bewegen läßt, wobei für die subjektive Erfahrung *verborgen bleibt, wie die antreibende Kraft den ganzen Körper oder Teile von ihm*

erfaßt, und daher der Schein entsteht, sie bewege sich nicht, lasse nur bewegen. Der subjektive Schein im Zusammenhang mit dem Eidos zwang Aristoteles, den Ursprung der Bewegung in einer antreibenden Kraft von rein intelligibler Natur zu erblicken, die sich selbst nicht bewegt.

Das Ergebnis einer ähnlichen analogen Projektion ist, daß Aristoteles in der Gottheit jene Kraft sieht, die letzten Endes die Realität von außen bewegt. Daß sie eine Außenstehende ist, resultiert aus den bereits genannten Ursachen. Zum Teil daraus, daß der tätige Mensch die Materie gleichsam als eine äußere Kraft gestaltet, andererseits daraus, daß die Mehrzahl der für den Menschen der Antike sinnlich wahrnehmbaren Bewegungen als mechanische Prozesse ebenfalls unter *einem Einfluß von außen* abliefen. Diese beiden Momente machen dann für Aristoteles „offenbar“, daß auch der Bewegung der Welt eine *äußere Ursache zugrundelegen muß*. Die Materie erscheint bei ihm darum als etwas Passives, weil der vom Handwerker oder vom Bildhauer bearbeitete Stoff – Holz, Stein oder Erz – die Gestaltung gleichsam „erleidet“.

Die Gottheit hat bei Aristoteles auch Merkmale, die der Sphäre der Techné entspringen. Wie ist zu erklären, daß der Stagirit die „Form der Formen“ als ein vollkommenes Wesen interpretiert, das eine *reine geistige Tätigkeit ausübt, sich selbst genügt, sich selbst denkt und sich nicht um die Welt kümmert*? In dieser Ansicht hat man offenkundig mit der Projektion der denkerischen Idealvorstellungen eines *kontemplativen* Philosophen zu tun, der zum eigentlichen Produktionsprozeß und zur körperlichen Arbeit keine direkte Beziehung mehr hat. Ganz eindeutig weist die *Politik* auf diese Tatsache hin, in der Aristoteles darlegt, daß Glück nicht im Rückzug aus dem Leben, sondern im *Handeln* besteht, wobei er auch anmerkt, daß Handeln nicht nur eine nach außen gerichtete Tätigkeit, sondern auch ein *Überlegen für sich* sein könne, die sich auf keinen äußeren Zweck richtet (Politik, 1324b, vgl. ferner Metaphysik 982a). Auf diese Weise stuft Aristoteles – wie bereits dargelegt – unter dem Aspekt der Ethik – aber auch allgemein – das kontemplative Nachdenken höher als die dingliche Tätigkeit ein, und diese seine Ansicht gelangt auch darin zum Ausdruck, daß er die Gottheit als ein von der Welt absolut abgekehrtes, sich selbst denkendes und vollkommenes Wesen setzt.

Selbstverständlich enthält die Vorstellung von der „Form der Form“, diesem in sich geschlossenen, sich nicht um die Welt kümmernden Seienden auch andere, eben *soziale*, Momente. Dies rührt daher, daß Aristoteles (der, wie oben dargestellt, den Handel seiner Zeit prägenden Prozeß von $G - W - G'$ sowie den die Grenzen der Polis überschreitenden – und hauptsächlich monopolistischen – Handel, der zum Untergang der Verhältnisse im „goldenen Zeitalter“ der Polis führte, verwarf) für die *geschlossene Ordnung der Polis eintritt*. „Es ist aber gar nicht gesagt, daß die Staaten, welche für ein isoliertes Dasein gegründet worden sind und sich diese Lebensform gewählt haben, deswegen ein untätiges Leben führen; denn das Tätigsein kann sich auch zwischen den einzelnen Teilen abspielen. Es gibt ja viele Arten des gegenseitigen Verkehrs unter den einzelnen Teilen des Staates, und ebenso verhält es sich auch bei jedem einzelnen

Menschen. Denn sonst wäre es schwerlich um Gott und um den Kosmos als ganzen wohl bestellt, bei denen es ja keine nach außen gerichteten Handlungen neben denen ihres inneren Bereiches gibt“ (Politik, 1325b).

Das bisher dargelegte führt bei Aristoteles dazu, daß er das Zweckgerichtetsein — wie bereits kurz gestreift — auf fast alle Phänomene der Natur überträgt. Auch auf die *Prozesse in der Natur*. Da er überzeugt ist, daß „alles andere wegen des Zwecks“ existiert, vertritt er die Meinung, daß das *Werden* auch in der Biologie von der Zweck-Mittel-Beziehung getragen wird, und zwar auf eine Weise, daß „eine innere Substanz“, „ein Keim“ oder die „Form“ den Ausgangspunkt dieses Werdens bilden, der — wie die Zweckvorstellung bei der menschlichen Tätigkeit — in Erfüllung gehen soll. Daß das organische Werden seinem Charakter nach mit der finalisierenden menschlichen schöpferischen Tätigkeit identisch ist, dies ist ein Gedanke seiner universalen Teleologie, dem man in mehreren Schriften begegnet. Die Physik bietet folgende prägnante Darlegung: „Nun decken sich aber — vorausgesetzt, daß äußere Hindernisse nicht auftreten — die Struktur des menschlichen Herstellens und die Struktur der Naturproduktion völlig. Das Handeln ist aber final bestimmt. Wäre beispielshalber ein Haus Naturprodukt, es käme dann genau auf demselben Wege zustande, wie es faktisch durch die menschliche Arbeit hergestellt wird. Würden umgekehrt Naturgebilde auch durch Menschenarbeit zustandekommen können, sie würden in derselben Weise dabei zustandekommen, wie sie in der Natur sich bilden. Auch in der Natur würden sie sich also in der Ordnung von Mittel und Zweck bilden. Ganz allgemeint gilt: das menschliche Herstellen bringt Gebilde der Natur teils zum Abschluß, nämlich dort, wo sie die Natur selbst nicht zu einem Abschluß zu bringen vermag; teils bildet es Gebilde der Natur nach. Entstehen also die Gebilde des menschlichen Herstellens auf finalem Wege, so ohne Zweifel auch die Produkte der Naturprozesse; denn das Verhältnis der Prozeßstappen zueinander (die oben genannte Ordnung von Mittel und Zweck — der Verf.) ist beim menschlichen Herstellen und bei der Naturproduktion das gleiche.“ Aristoteles lehnt zugleich den kausalen Standpunkt derer ab, die den finalen Charakter des Werdens in der Natur mit dem berechtigten Argument verwerfen, daß es dabei von keiner vorherigen Zweckbestimmung die Rede sein kann. „Widersinn aber ist es, wenn man an ein zweckbestimmtes Werden mit der Begründung nicht glauben will, es sei nichts davon zu sehen, daß die Prozeßursache zuvor überlegt habe. Auch der erfahrene Handwerker braucht nicht erst zu überlegen. Und hätte die Schiffbaukunst ihren Sitz im Bauholz, so wäre ihre Arbeitsweise wie die der Natur. Daraus folgt: Wenn im menschlichen Herstellen Finalität vorliegt, dann auch in (der Produktion) der Natur. Am aufschlußreichsten aber ist der Fall, daß ein Arzt sich selbst behandelt; denn genauso liegen die Dinge auch bei der Natur.“²⁹

Als Aristoteles das natürliche Werden analysiert und seinen hier dargestellten Standpunkt entwickelt, setzt er sich mit jener schwer beantwortbaren Frage auseinander, *wie* in der Gattung der Pflanzen, der Tiere und des Menschen das Wesen oder die Substanz an die Nachkommen

vererbt wird, warum ein Mensch einen Menschen, ein Tier ein für seine Art typisches Individuum zeugt, und warum aus dem Samen eine arteigene Pflanze wächst. Aus dem obigen Zitat dürfte hervorgehen, daß er auch diese Probleme mit der Übertragung des teleologischen Charakters des Techné-Prozesses zu lösen sucht. Dies gelangt auch darin zum Ausdruck, daß nach ihm jedes kausale Werde (im modernen Sinne) in dem *Begriff der Substanz*, des Wesens sein auslösendes Moment hat (vgl. *Metaphysik* 1034a-b). Und dieser Begriff der Substanz bzw. des Wesens wird bei ihm – was nun die spezifischen Merkmale anbelangt – mit dem *Eidos* der Techné identifiziert. Es ist von *intelligibler Natur*, *eine sich nicht bewegende antreibende Kraft*, *innerer Zweck und Form*, die in der Materie entstehen muß.

Indem der Stagirit die innerhalb der Gattungen durch Individuen realisierte Reproduktion als eine durch die konkrete Form von intelligibler Natur direkt bestimmt interpretiert, vertritt er eine Ansicht, die im Vergleich zu der Kausalitätsauffassung der früheren Materialisten wie Anaximander, Empedokles und Demokrit zumindest teilweise einen *Rückschritt* darstellt. Beim Hinweis auf diesen Rückschritt muß man jedoch auch die sehr *positiven* und wichtigen Momente der hier erörterten aristotelischen Auffassung, der Theorie des „Zweckgerichtetseins“, hervorheben. Da ist zunächst die Tatsache, daß er bei dem natürlichen Werden – wie im allgemeinen bei den Phänomenen der organischen, ja der ganzen kosmischen Welt – die *Bewußtheit ausklammert*. Andererseits sieht Aristoteles – wie früher Demokrit und Platon – ganz klar, daß das Handeln des Menschen *objektiv determiniert ist*, daß er darin die Natur *nachahmt*. Zugleich macht er auch jenen außerordentlich wichtigen Bezug bewußt, der zu Beginn der Neuzeit von Francis Bacon und Thomas Hobbes untersucht wurde, nämlich daß der Mensch die Welt nicht nur nachahmt, sondern gleichzeitig *über sie hinausgeht* und durch Denken Dinge erfinden und diese in dinglicher Form darstellen kann, *die es in der Natur nicht gibt*. Drittens soll man auch jenem Umstand große Aufmerksamkeit widmen, daß Aristoteles mit der Ansicht über das innere „Zweckgerichtetsein“ darauf verweist, daß es in der Sphäre des *Organischen höhere* Gesetzmäßigkeiten der Determination zur Geltung gelangen als in der des Anorganischen, und daß zu ihrem Verständnis auch die später von Kant als „Mechanismus“ bezeichnete kausale Betrachtungsweise nicht ausreicht. Viertens muß unterstrichen werden, daß indem Aristoteles – wahrscheinlich in Anlehnung an die Ergebnisse der hippokratischen Schule der Medizin – den Gedanken des „Zweckgerichtetseins“ aufwirft, er zugleich darauf hinweist – wie oben dargestellt –, daß der Reproduktion der einzelnen Arten irgendeine *objektive Prädetermination* zugrundeliegt. Da man in der Antike diese in der Tat bestehende Prädetermination und das aus ihr resultierende Gerichtetsein (das seinerseits Ergebnis und in der Materie codierte Festigung zufälligen und komplizierten Zusammenfallens von kausalen Ursachen ist) noch nicht aufzudecken vermochte, war Aristoteles gezwungen, das *noch* nicht Durchschaubare für sich finalistisch zu erklären. Seine Verdienste sind der spezifischen Teleogiesierung zum Trotz von herausragender Be-

deutung, und nicht nur unter dem Aspekt der Reproduktion innerhalb der Gattung und der scharfen Trennung zwischen den Merkmalen des von der Natur und vom Menschen ausgehenden Werdens, sondern auch in anderen Beziehungen. So u. a. auch in dem Zusammenhang, daß er erkennt und sich eingehend damit beschäftigt, daß es in der Realität neben der Reproduktion auch Bewegungen gibt, die ein anderes Gerichtetsein aufweisen. Dazu gehören z. B. die Phänomene der *Selbstreproduktion* wie die natürliche Wiedergewinnung der Gesundheit, wie dies in einem obigen Zitat formuliert ist. Vielsagend ist auch seine diesbezügliche Bemerkung, daß die Natur einem Menschen gleiche, der sich selbst gesund werden läßt.³⁰ Probleme der Heilkunst werden in seinen Werken immer wieder erörtert. Aristoteles analysiert anhand dieser Problematik Prozeß und Struktur der *Techné* und vermittelt in der *Metaphysik* ein Bild über den Unterschied zwischen Kenntnissen auf der Ebene der „Erfahrung“ bzw. auf Ebene des „Wissens“. Der Grund dafür ist nicht nur darin zu suchen, daß er einer Arztfamilie entstammte, sondern auch darin, daß die Medizin bei den Griechen der Antike hohes Ansehen genoß. Es war eine Disziplin, die nach dem Zeugnis der Mythen und verschiedener literarischer Werke stets anerkannt wurde. Man denke nur an den Chor in Sophokles' *Antigone*, der u. a. die Heilkunst lobt.

Die aristotelische Theorie über die Organismen, deren Hauptcharakteristikum darin besteht, daß gewisse *analoge* Momente im Bereich der *Techné* und der Biologie beinahe als vollkommene *Übereinstimmung* behandelt werden, stellt im Vergleich zu den früheren Materialisten nicht nur wegen der Finalisierung einen Rückschritt dar, sondern auch unter einem anderen Aspekt. Während Anaximander und Empedokles in den Lebewesen Ergebnisse des *Werdens* und der *Entwicklung* sahen, sind nach Aristoteles alle Gattungen (Pflanzen, Tiere und Mensch) und die ihre Reproduktion bestimmenden *konkreten* Formen (Keime usw.) *von Ewigkeit*, sie werden nicht und sind keinem Entwicklungsprozeß unterworfen. An diesem Punkt vertritt Aristoteles – trotz aller Kritik an der Ideenlehre Platons – ziemlich ähnliche Ansichten wie sein Meister, und man hält es für berechtigt, daß er sich selber als einen Platoniker bezeichnete. Er leugnet zwar die Existenz von Ideen als im Vergleich zur Realität *äußeren* Seienden, hält aber die inneren aktiven Formen ebenso für *ewige und unveränderliche Substanzen von intelligibler Natur* wie Platon seine Ideen. Aus diesem Aspekt ist es also notwendig zu untersuchen, welche *anderen* Faktoren bei ihm außer der Erfahrung, daß die Arten „unveränderlich“ seien, zur Entstehung der metaphysischen Konzeption geführt haben.

Es handelt sich dabei vor allem um den Problemkreis der *Techné*, der bereits bei Platon zur Ideenlehre führte. Der Schüler des Sokrates wollte zunächst klären, woher die bei der Herstellung konkreter Produkte nachzunehmenden, als Muster dienenden Zielvorstellungen (das Weberschiffchen, das Bett, die Trense, der Zügel usw.) herrühren, wie sie existieren und von welcher Natur sie sind. Der Begründer der Akademie konnte diese Probleme nicht lösen, leitete die Zweckvorstellungen über die Produkte aus der Sphäre des Transzendenten ab, hielt sie für ewige und unveränderliche

Kategorien von geistiger Natur und interpretierte auch den Begriff der Gattungen und Arten in der Natur seinem im Zusammenhang mit der hier behandelten Kategorie der *Techné* entwickelten Standpunkt gemäß. Was das Wesentliche anbelangt, so begegnet man auch bei Aristoteles einer ähnlichen Auffassung, der die Begriffe des Zwecks – und analog zu ihrer Interpretation auch die inneren konkreten Formen – als nicht werdende und sich nicht entwickelnde ewig Seiende setzt. „Was nun von der ersten Art (das sind einzelne Gegenstände – der Verf.) ist, das hat ein Vergehen, denn es hat ein Werden; der Begriff für sich selbst (d. h. das Wesen der Art – der Verf.) aber ist nicht von der Art, daß er ein Vergehen hätte, denn es hat auch kein Werden (denn z. B. nicht der Begriff ‚Haus‘ wird, sondern nur dieses bestimmte Haus): vielmehr es findet bloß Sein und Nichtsein statt, nicht aber Werden und Vergehen; es ist ja bereits gezeigt worden, daß niemand die Substanz als Begriff erzeugt und macht“ (Metaphysik, 1039b).

Indem Aristoteles den teleologischen Charakter der menschlichen Tätigkeit, der *Techné* auf den Kosmos und die organische Welt überträgt, betreibt er Anthropomorphisierung. Diese Anthropomorphisierung kann jedoch – wie bereits nachgewiesen – *unter keinem Umstand* als eine *spontane* betrachtet werden, wie dies in den Mythen und durch das alltägliche religiöse Bewußtsein geschieht. Die idealistische Projektion ist bei Aristoteles eine denkerische Folge der *philosophischen Analyse* verschiedenster Phänomene und der sich dabei einstellenden *subjektiven Evidenz*. Jener subjektiven Evidenz, welche die Denker auch in späteren Perioden der Geschichte der Philosophie auf falschen Weg leitete, unter ihnen zum Beispiel Descartes, für den „evident“ war, daß aus der begrifflichen Existenz Gottes als vollkommensten Wesens im Kopf des Menschen notwendigerweise auch die reale Existenz folgen sollte. Oder man könnte sich auch auf Voltaire berufen, der im Rahmen seines Theismus wegen der in der Welt herrschenden zweckmäßigen Beziehungen, wegen der vorhandenen „Ordnung“ die Existenz eines kosmischen „Uhrmacher-Gottes“ für „selbstverständlich“ hielt. Und Hegel kann in konkreten Beziehungen ebenfalls nicht auf die subjektive Evidenz verzichten, obwohl er sie *theoretisch* verwirft.

Auch in anderen Beziehungen begegnet man bei Aristoteles dem Phänomen der subjektiven Evidenz. In seiner *Metaphysik* versucht er in einer langen Ausführung (994a-b) zu beweisen, daß es keine unendliche Reihe von Ursachen geben kann, daß im Zusammenhang mit dem Prinzip der Bewegung man keine Unabgeschlossenheit setzen kann, daß die Reihenfolge der wirkenden Ursachen weder vorwärts noch rückwärts fortzusetzen ist. In diesen Fällen wird bei ihm die subjektive Evidenz dadurch hervorgerufen, daß der Mensch aus emotionalen und Bewußtseinsgründen nach Abschluß strebt. Käme jedoch bei den genannten Problemen die Unendlichkeit zum Tragen, dann könnte die Erkenntnis diesen Abschluß anstreben, und somit könnte man sich nichts „zur Erkenntnis bringen“ (Metaphysik 994b). Der Wunsch nach Abgeschlossenheit und das ausgeprägte Streben nach Erkenntnis von letzter Gültigkeit machen für Aristoteles evident, daß es in der Wirklichkeit in den oben genannten Bereichen *keine*

Unendlichkeit gibt. In der Entstehung dieses Evidenz-Erlebnisses spielen jedoch auch ethische Momente eine wichtige Rolle. Im Stadstaat Athen, der seine Blütezeit damals bereits hinter sich hatte, gab es keine Moral kollektiven Charakters und die durch gegensätzliche Interessen determinierte Sphäre des Sozialen und Ethischen forderte einen *transzendentalen Garanten*. Und diese Forderung ließ Aristoteles bei dem Entwurf des kosmogonischen Bildes der Welt auch eine ethische Abgeschlossenheit setzen, was darin zum Ausdruck gelangt, daß er die Gottheit als das „höchste Gut“ ansieht. Selbstverständlich entdeckt man auch in der Annahme, wie Aristoteles die – im Bereich der Techné und der Moral gleichermaßen vorhandene – für die finale menschliche Tätigkeit charakteristische Geschlossenheit und Abgeschlossenheit also das Merkmal des *Endlichen* auf den Kosmos überträgt. In der *Politik* schreibt er, daß das Handeln, welches einen Zweck befolgt, nicht unendlich sein kann (da der Zweck gleich über das Ende entscheidet) (1237b). Einem ähnlichen Gedanken begegnet man auch in der *Metaphysik* (994b): „Und doch wird es niemandem einfallen, etwas zu tun, ohne daß er an ein Ende zu gelangen gedenkt. Es wäre auch gar kein Verstand in einem solchen Tun: denn der Verständige tut immer, was er tut, für ein Warum, dieses nämlich ist das Ende; denn das Ziel ist das Ende“.

Untersucht man die Argumentation des Aristoteles im Zusammenhang mit diesem und den früher angeführten Beispielen, dann entdeckt man zwei interessante und charakteristische Momente. Einerseits ist die Argumentation trotz des scheinbaren kontemplativen Charakters gänzlich *praxisorientiert*. Andererseits beruht sie stets auf der *Erkenntnis und der Übertreibung einer Analogie*. Dies ist auch dann der Fall wenn Aristoteles – wie bereits nachgewiesen – eine übertriebene Ähnlichkeit zwischen den Bewegungen in der Natur, die im Werden eine bestimmte Richtung haben, und der finalen menschlichen Tätigkeit ausmacht, oder indem er den – wie die letzten Zitate beweisen – richtig aufgedeckten endlichen Charakter der teleologischen Tätigkeit des Menschen auf die Natur und den Kosmos überträgt und dabei eine letzte wirkende Ursache setzt, von der die Bewegung ausgeht.

Im Laufe der Ausführungen sollte aufgezeigt werden, daß die aristotelische kosmische Teleologie auch die Gottheit als eine spezifische starre Antriebskraft einschließt. Beim Abschluß der Darstellung dieser finalistischen Anschauungen soll noch eine wichtige Frage behandelt werden, die bereits gestreift wurde. Es handelt sich dabei um die Frage, ob *der Stagirit bis zu seinem Tod an dieser spezifischen Gottheit festhielt oder nicht?* Man soll sich mit diesem Problem auseinandersetzen, da man sowohl in der ungarischen als auch in der internationalen Literatur zur Philosophiegeschichte häufig auf die Ansicht stößt, Aristoteles hätte seine Auffassung über die einzige Gottheit, über die rein intelligible, starre Antriebskraft aufgegeben und wäre zum Materialismus vorgestoßen.

Unter den ungarischen Wissenschaftlern wird diese Ansicht von Ágnes Heller vertreten. Der Kerngedanke ihres ideenreichen Buches „Die aristotelische Ethik und das antike Ethos“, in dem die Probleme der griechischen

Philosophie im neuen Lichte dargestellt werden, läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: Über das *Buch Lambda* (das zwölfte Buch) der Metaphysik weiß man seit langem, daß es ein selbständiges Werk darstellt. Angesichts dieser Tatsache und aufgrund der Hypothese von Werner Jaeger darf man auch annehmen, daß dieses Buch – ausgenommen das achte Kapitel, das ein späterer Einschub ist –, ein verhältnismäßig früh entstandenes Werk des Stagiriten ist. Nach Ágnes Heller trägt „die reine Form keinen transzendent-geistigen Charakter mehr und wird organischer Teil der Natur“, da Aristoteles „nicht mehr eine primäre bewegende Kraft setzt. Als wissenschaftliche Hypothese nimmt er 55 Formen an. Diese 55 »reine Formen« verlieren selbstverständlich ihren geistig-göttlichen Charakter. Sie stellen wie die Materie ein natürliches Prinzip dar, eine naturphilosophische Hypothese sozusagen. Die Funktion des Sich-selbst-Denkens verschwindet. Und das ist auch ganz selbstverständlich. Eine einzige Spitze der Welthierarchie kann noch der sich selbst denkende Geist sein. Aber von 55 könnte man dies nicht mehr behaupten... Die »reine Form« stellt – indem sie zu Formen wird – nichts anderes als eine Rettung und Lösung der Teleologie durch eine Auffassung der Natur dar, in der es für Gott keinen Platz mehr gibt und in der sich das Wesen in einer durchaus irdischen Substanz verkörpert. Der alte Aristoteles drang also in seiner zweiten Athener Periode – mit Jaegers Worten – zu einer »naturalistischen Auffassung der Natur« – oder wie wir dies formulieren: zum Materialismus, vor“.³¹

Ágnes Heller gelangt (wie auch Werner Jaeger) bei der Analyse des zwölften Buches der Metaphysik und des achten Kapitels dieses Werks unberechtigtweise zu der Konsequenz, der alte Aristoteles wäre Materialist geworden, da diese Behauptung sich durch die genannten Textstellen durchaus nicht untermauern läßt. Zunächst gilt bei weitem nicht als gesicherte Tatsache, daß das zwölfte Buch ein Frühwerk darstellt. Manche Forscher zweifeln an der Stichhaltigkeit der von Jaeger vertretenen These. Allein angesichts der Problematik der Chronologie ist größte Vorsicht geboten. Ferner ist anzumerken, daß Kapitel acht des zwölften Buches direkt an Kapitel sieben anschließt, in dem die Untersuchung der Probleme gleichsam vorbereitet wird.³² Kapitel 7 schließt mit der Feststellung: „Aus dem Gesagten nun ergibt sich, daß es eine ewige, unbegrenzte, von dem Sinnlichen abgesonderte Substanz gibt“, die keine Größe haben kann und unteilbar und unzertrennlich ist und durch die unbegrenzte Zeit hindurch die Bewegung von ihr ausgeht. Am Anfang des achten Kapitels steht dann die Frage, ob die so aufgefaßte Substanz eine einzige ist oder mehrere angenommen werden müssen. Die Antwort, die Aristoteles auf diese Frage gibt, läßt keine Zweifel aufkommen, daß die Annahme von 55 Substanzen, welche die Sphären bewegen, bei Aristoteles nicht zur Ablehnung einer primären unbewegten Substanz in Bewegung führt (Metaphysik 1073 a-b).

Aus dem Text geht hervor, daß Aristoteles zwischen zwei Typen der Bewegung, zwischen der einfachen und der der Planeten unterscheidet, und in diesem Zusammenhang über zwei unbewegte Substanzen in Bewegung spricht. Die erste, mit der er gewöhnlich die Existenz der Bewegung erklärt, ist mit der »Form der Formen«, der Gottheit, identisch. Aus der

zweiten, der *sekundären*, leitet er die Bewegung der Planeten ab. Die Frage heißt also, ob die 55 Substanzen, welche die Sphären bewegen lassen, in der Tat über die »Form der Formen« hinausgehen und eine naturphilosophische Konzeption darstellen, die wie Jaeger und Heller meinen, zum Materialismus hinführt. Wohl kaum, da Aristoteles selbst ausführt, daß sie keine Größe haben können — also geistiger, intelligibler Natur sind —, und als solche älter als die durch sie bewegten Planeten sind. Dies alles weist eher darauf hin, daß er *nicht* zur Ablehnung der Gottheit, zum *Materialismus*, aber auch nicht zum reinen philosophischen Monotheismus vorstoßen konnte. Die Setzung der 55 Substanzen — die in erster Linie zur Erklärung bestimmter scheinbarer Bewegungen der Planeten angenommen wurden — enthält zweifelsohne auch naturphilosophische Aspekte. Aller Wahrscheinlichkeit nach gelangt darin primär zum Ausdruck, daß Aristoteles, der in den Planeten gewöhnlich Gottheiten sieht, die Überreste eines für den Volksglauben charakteristischen Polytheismus nicht gänzlich abstreifen konnte. Auch im achten Kapitel des zwölften Buches der *Metaphysik* nicht. Dies geht auch aus folgender Textstelle eindeutig hervor: „Aus früherer und zum Teil aus uralter Zeit ist die in mythische Form gefaßte Lehre auf die späteren Geschlechter gekommen, diese Gestirne seien Götter und das Göttliche umfasse die ganze Natur. Weiteres ist dann noch in mythischer Form hinzugefügt worden, um die Menge zum Glauben daran zu bringen, und je nachdem sich im politischen und praktischen Leben irgend ein Bedürfnis zeigte; man gab nämlich diesen Göttern menschliche Gestalt und ließ sie noch anderen Geschöpfen gleich sein, woran sich dann noch weiteres der Art anschloß. Wenn man nun hier eine Scheidung vornimmt und nur das Erste, Ursprüngliche festhält, nämlich den Glauben, daß die ersten Substanzen Götter seien, so kann man dies in der Tat für eine göttliche Lehre ansehen“ (ebenda, 1074b).

Aristoteles hält also die Gestirne, die Planeten für Gottheiten. Er verwirft zwar die *grobe* anthropomorphe Auffassung des Volksglaubens, verläßt jedoch den Boden des Polytheismus nicht. Die 55 Substanzen weisen demnach nicht auf Materialismus, sondern auf eine spezifisch verstandene Polytheismus hin. Man kann also nicht behaupten, der Stagirit wäre vom monotheistischen Dualismus zum Materialismus vorgestoßen. Aber soviel kann man durchaus feststellen, daß er durch seine Theorie der Materie und Form, wenn er auf eine *primäre unbewegte Substanz in Bewegung* zurückgreift, innerhalb des Polytheismus bedeutende Schritte in Richtung des Monotheismus unternahm. Die von ihm entworfene Gottheit, die vor allem ein Ergebnis der Bemühungen um die Klärung des Ursprungs der Formen der Bewegung darstellt, unterscheidet sich jedoch erheblich von allem späteren Monotheismus. In erster Linie darum, weil Aristoteles das *theoretische Interesse* weitestgehend berücksichtigte.³³

ANMERKUNGEN

¹ Der vierte Band wurde von *Brandis*, der fünfte von *Rose* herausgegeben.

² Aristoteles: Aufzeichnungen zur Staatstheorie (Politik), MCMLVII, Verlag Hegner in Köln.

³ Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie, Hamburg 1903, S. 26.

Aristoteles, der im Zusammenhang mit dem Produktentausch und dem daraus hervorgegangenen Warentausch den Nutzwert richtig erkannte, versuchte auch zu definieren, was über den Wert der von Menschen vermittelten Produkte entscheidet. Obwohl er auf diese Frage eine ungenügende Antwort gab, indem er behauptete, der Wert sei vom Bedarf (d.h. der Nachfrage) abhängig, stieß er jedoch an manchen Stellen zur Erkenntnis des wahren Determinanten – zu dem zur Herstellung gesellschaftlich notwendigen Arbeitsaufwand – vor. Dies geht aus der vor der *Politik* entstandenen *Nikomachischen Ethik* eindeutig vor: „Deshalb muß alles, was ausgetauscht wird, irgendwie vergleichbar sein. Dafür nun ist das Geld auf den Plan getreten: es wird in gewissem Sinn zu einer Mittelinstanz, denn alles läßt sich an ihm messen, auch das Zuviel also und das Zuwenig, wie viel Schuhe denn etwa einem Haus oder Nahrungsmitteln gleichwertig sind. Dem Unterschied von Baumeister und Schuhmacher muß also der Unterschied zwischen einer bestimmten Anzahl von Schuhen und einem Haus entsprechen – auch an das Beispiel von den Nahrungsmitteln mag man denken. Denn wenn dies nicht so ist, kann es weder Austausch noch Gemeinschaft geben. Und diese proportionale Gleichwertigkeit kann es nicht geben, wenn die fraglichen Dinge nicht in irgendeiner Beziehung gleich sind.

Es müssen sich also alle Dinge durch eine bestimmte Einheit messen lassen, wie wir vorhin sagten. Nun, diese Einheit ist in Wahrheit der Bedarf: er hält zusammen hätten die Bürger überhaupt keinen Bedarf oder nicht in gleicher Weise, so könnte es einen Austausch überhaupt nicht geben oder er liefe nicht auf Gleichheit hinaus – als eine Art austauschbarer Stellvertreter des Bedarfs aber ist das Geld geschaffen worden, auf Grund geistiger Übereinkunft. Und es trägt den Namen Geld (nomisma), weil es sein Dasein nicht der Natur verdankt, sondern weil man es als »geltend« gesetzt (nomos) hat und es bei uns steht, ob wir es ändern oder außer Kurs setzen wollen.

Es kann also zu »Wiedervergeltung« kommen, wenn Gleichheit hergestellt ist, so daß gilt: wie Bauer zu Schuhmacher, so Produkt des Schuhmachers zu Produkt Bauern. In das Schema der Proportion aber darf man sie nicht erst dann bringen, wenn der Austausch bereits stattgefunden hat – sonst erhält das eine Außenglied den Überschuß in beiden Richtungen –, sondern solange sie noch im Besitz ihrer Erzeugnisse sind. Auf diese Weise sind sie gleich und stehen in einer Gemeinschaft, weil sich diese Gleichheit in ihrem Fall verwirklichen läßt. Nehmen wir einen Bauer A, Nahrungsmittel C, einen Schuster B und sein Produkt D, das (mit C) ausgeglichen worden ist: wäre es nicht möglich gewesen, die gegenseitige »Vergeltung« durch diesen Wertausgleich zu verwirklichen, so wäre keine Gemeinschaft unter ihnen möglich geworden. Daß aber der Bedarf es ist, welcher als tatsächliche Einheit die Gemeinschaft gewährleistet, sieht man daran, daß die Partner, wenn sie keinen gegenseitigen Bedarf haben, das heißt, wenn beide Partner einander nicht brauchen oder einer von beiden den anderen nicht braucht, nicht in Austauschverbindungen treten – was aber schon geschieht, wenn ein Partner etwas braucht, in dessen Besitz man selber ist; wenn Partner zum Beispiel die Ausfuhr von Getreide gestatten im Austausch gegen Wein. Hier muß also ein Ausgleich zustande kommen.

Was aber künftigen Austausch betrifft, so ist uns das Geld gleichsam ein Garant, daß der Austausch im Bedarfsfall immer stattfinden wird, auch wenn in Augenblick nichts vonnöten ist. Denn wenn man Geld gibt, so muß es möglich sein, etwas dafür zu bekommen. Freilich geht es dem Geld genau so (wie anderen Gütern), denn sein Kurswert ist nicht immer derselbe. Doch ist die Tendenz zur Wertbeständigkeit bei ihm größer als anderswo. Daher muß für alle Tauschgüter ein bestimmter Preis festgesetzt sein. Denn so wird es immer Austausch geben und durch ihn Gemeinschaft. Geld also ist jenes Ding, das als Wertmesser Meßbarkeit durch ein gemeinsames Maß und somit Gleichheit schafft. Denn ohne Austausch gäbe es keine Gemeinschaft, ohne Gleichheit keinen Austausch und ohne Meßbarkeit keine Gleichheit. Daß so sehr verschiedene Dinge in Wahrheit durch ein gleiches Maß meßbar werden, ist allerdings unmöglich, doch im Hinblick auf die Bedarfsfrage läßt es sich ausreichend verwirklichen.

Es muß also eine bestimmte Maß-Einheit geben, und zwar muß sie auf gültiger Übereinkunft beruhen. Daher der Name »Geld« (Nomisma – »was nach Übereinkunft gilt«), denn es macht alle Dinge durch gleiches Maß meßbar, da alle Dinge durch das Geld gemessen werden. Nehmen wir folgendes an: A ist ein Haus, B zehn Minen, C ein Bett; dann ist A die Hälfte von B, wenn das Haus fünf Minen wert, d.h. » = 5 Minen« ist. Das Bett, also C, ist ein Zehntel von B. Somit ist klar, wie viele Betten dem Haus gleich sind, nämlich 5. Daß der Austausch auf diese Weise vor sich ging, bevor es das Geld gab, ist klar, denn es ist kein Unterschied, ob 5 Betten für das Haus gegeben werden oder der Geldwert von 5 Betten.“ (Nikomachische Ethik, 1133a – b).

⁴ Das entsprechende griechische Wort heißt *Tokos*.

⁵ Nach Aristoteles muß der Herr befehlen können, was der Sklave zu tun versteht (vgl. Politik 1255b).

⁶ Daedalos ist eine mythische Gestalt, die der Überlieferung nach zahlreiche Arten der Techné erfunden haben soll.

⁷ Ein Staat – führt Aristoteles aus – besteht aus verschiedensten Konstituenten, und da diese in den jeweiligen Gesellschaften unterschiedlich sind, müssen auch die jeweiligen Staatsformen abweichend sein, die sich also notwendig aus den Merkmalen der Hausgemeinschaften, der Zahl der Wohlhabenden, der Mittellosen und der Mittelschicht, aus den verschiedenen Beschäftigungen und den Qualitäten der Moral usw. ergeben. Es gibt folglich so viele Staatsformen, wie viele Kombinationen je nach Bedeutung der jeweiligen Komponenten und ihrer Verschiedenheit möglich sind (vgl. Politik, 1289b – 1290a).

⁸ Auch in der *Nikomachischen Ethik* begegnet man einen ähnlichen Gedanken: „Darum vertrauen wir die oberste Gewalt nicht einem Menschen an, sondern dem geschriebenen Gesetz, denn der Mensch würde seinem Eigennutz zuliebe in der bezeichneten Weise handeln und zum Tyrann werden.“ (1134a – b).

⁹ Daß die Religion einen soziomorphen Charakter trägt, dies wußte bereits auch Euripides. Vgl. *Iphigenie in Tauris*, Z. 389 – 390; *Hippolytos*, Z. 96 – 98.

¹⁰ Vgl. *Magna Moralia*, 1207a.

¹¹ Im Sinne der *Magna Moralia* soll man sich nicht mit dem Guten in allgemeinen sondern mit dem für uns Guten auseinandersetzen, denn das höchste Gut ist in diesem Sinne das für uns höchste (vgl. 1182b – 1183a).

¹² „Denn nicht, wenn jemand weiß, was das Wesen der Gerechtigkeit ist, ist er im selben Augenblick ein Gerechter“ (*Magna Moralia*, 1183b).

¹³ „In Wahrheit wird nämlich wohl niemand gegen diese eine Unterscheidung Einspruch erheben, daß es drei Arten von Gütern gibt, äußere und solche des Leibes und solche der Seele, und daß bei dem glücklichen Menschen alle drei vorhanden sein müssen“ (Politik, 1323a).

¹⁴ Das Mittlere in der Beziehung auf uns wird weder durch ein Zuviel noch durch ein Zuwenig charakterisiert; dies ist jedoch nicht eins und dasselbe für alle. Sechs Pfund Fleisch wären für den berühmten Athleten aus Kroton, für Milon, zu wenig, für einen Anfänger jedoch zu viel, demnach stellt das Mittlere für die beiden etwas anderes und abweichendes dar. (Vgl. *Nikomachische Ethik*, 1106a – b).

¹⁵ Aristoteles scheint ein wenig zu übertreiben, indem er behauptet, der geistigen Glückseligkeit seien keine Grenzen gesetzt (Politik, 1323b).

¹⁶ Vgl. z.B. *Magna Moralia*, 1197b.

¹⁷ *Aristotelész: Eudémosz etika*. Nagy etika (Eudemische Ethik. *Magna Moralia*), Budapest. Gondolat, 1975, mit einem Nachwort von Ágnes Heller; Nachwort, S. 260.

¹⁸ Aristoteles: *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*, Artemis-Verlag, Zürich 1950.

¹⁹ Aristoteles befaßt sich nicht nur im Zusammenhang mit der Kunst mit der Nachahmung, sondern legt dar, welche große Bedeutung die Nachahmung überhaupt für den Menschen hat. Dabei greift er Gedanken des Demokrit auf. „Denn erstens ist das Nachahmen den Menschen von Kindheit an angeboren (und darin unterscheidet sich der Mensch von anderen Lebewesen, daß er am meisten zur Nachahmung befähigt ist und das Lernen sich bei ihm am Anfang durch Nachahmung vollzieht) und zweitens freuen sich alle Menschen an den Nachahmungen.“ (Von der Dichtkunst, 1448a).

²⁰ An dieser Stelle liest man bei Aristoteles: „Die Tragödie ist die Nachahmung einer edlen und abgeschlossenen Handlung von einer bestimmten Größe in gewählter Rede, der-

art, daß jede Form der Rede in gesonderten Teilen erscheint und daß gehandelt und nicht berichtet wird und daß mit Hilfe von Mitleid und Furcht eine (leider können wir nicht wissen, wie geartete — der Verf.) Reinigung von eben diesen Affekten bewerkstelligt wird.“ „Da nun der Dichter den Genuß durch Nachahmung in der Richtung auf Mitleid und Furcht erzeugen soll, so ist es offensichtlich, daß man die Handlung danach einrichten muß.“

²¹ In bezug auf die Länge steht in der Poetik: „Ferner, da die Schönheit bei einem Lebewesen und bei jedem zusammengesetzten Dinge nicht nur darin besteht, daß die Teile wohl geordnet sind, sondern daß das Ganze eine bestimmte, nicht zufällige Größe besitzt (denn die Schönheit besteht in Größe und Ordnung; darum kann weder ein ganz kleines Lebewesen schön sein — die Anschauung hört nämlich auf, wenn sie einer unwahrnehmbaren Zeit nahekommt — noch ein ganz großes —, denn da vollzieht sich die Anschauung nicht auf einmal, sondern das Eine und Ganze entweicht dem Anschauenden aus der Anschauung, etwa wenn ein Lebewesen zehntausend Stadien groß wäre), wie also die Körper und Lebewesen eine bestimmte Größe haben müssen und diese übersichtlich sein soll, so muß auch der Mythos eine bestimmte Länge haben; aber sie mußerinnerlich bleiben können.“ (1450b) Dieses Prinzip der Wohlproportioniertheit wird in allgemeiner Form, also in bezug auf alle Formen der schöpferischen Tätigkeit, in der *Politik* formuliert (1284b).

²² Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Band, Stuttgart 1959, S. 301.

²³ Aristoteles: Metaphysik. Hoffmann'sche Verlags-Buchhandlung, 990b.

²⁴ Ebenda 991a. — Platon schreibt übrigens den Ideen darum keine Wirkung und kein Erleiden zu, weil von diesen keine unmittelbare Wirkung auf die Außenwelt ausgeht und weil auch die Begriffe in unserem Kopf keine von der Außenwelt ausgehende Wirkung erleiden.

²⁵ Lenin Összes Művei (Sämtliche Werke Lenins), Bd. 23, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1972, S. 233.

²⁶ Aristoteles: A lélekrol („Von der Seele“), Franklár-Társulat, Budapest 1915. Mit einer Einleitung von Aurél Förster, S. 15.

²⁷ Bei den Prozessen des natürlichen und des vom Menschen hervorgerufenen Werdens unterscheidet Aristoteles auch ein zufälliges Werden, und dies kann das Ergebnis eines Prozesses ohne bestimmte Richtung und ohne richtungsbestimmenden Keim, das Ergebnis eines ganz zufälligen Naturprozesses oder die unbeabsichtigte Folge eines zielgerichteten menschlichen Handelns sein.

Die genannte Textstelle heißt folgendermaßen: „Das, was wird, wird entweder durch Natur oder durch Kunst oder von selbst. Ferner ist bei allem, was wird, etwas, wodurch es wird, etwas, aus welchem es wird und etwas, es wird. Dieses Was ist auf keine bestimmte Kategorie zu beschränken, es kann sein ein Dieses oder ein Quantitatives oder ein Qualitatives oder ein Wo. Was nun das natürliche Werden betrifft, so findet dieses statt bei den Dingen, deren Werden aus der Natur hervorgeht. Dasjenige, aus welchem es wird, nennen wir Materie; das, wodurch es wird, ist irgend ein Naturwesen; das, was es wird, ein Mensch oder eine Pflanze oder etwas dergleichen, kurz etwas, was wir eben Wesen, Substanz nennen. Alles, was wird, sei es durch Natur oder durch Kunst, hat eine Materie; denn es ist bei jedem Ding möglich, daß es sei und nicht sei, das ist eben die Materie bei jedem Ding. Überhaupt ist sowohl das aus was es wird, als das, wonach es wird, Natur; denn das, was wird, hat eine Natur, wie z.B. Pflanze oder Tier. Und das, wodurch es wird, ist die gleichartige Natur, welche nach der Gattung benannt ist, diese gleichartige Natur ist aber in einem Andern, sofern nämlich ein Mensch den andern erzeugt. — Auf diese Weise also wird das, was durch die Natur wird die übrigen Arten des Werdens aber nennt man Wirkungen. Alle Wirkungen geschehen durch Kunst oder durch Vermögen oder durch das Denken. Manche davon geschehen auch ganz von selbst oder durch Zufall, ähnlich wie es auch bei demjenigen ist, was von Natur wird; denn auch dort wird manches ebendasselbe, mag es aus einem Samen entstehen oder ohne Samen. Indessen das behalten wir einer späteren Untersuchung vor. Was nun das Werden durch Kunst betrifft, so findet dieses statt bei den Dingen, deren Idee in der Seele vorhanden ist. (Unter Idee verstehe ich den Begriff einer Sache, das ursprüngliche Wesen.) Denn auch dem Entgegengesetzten liegt gewissermaßen die gleiche Idee zu Grund, sofern das Wesen der Beraubung (das Negative) das entgegengesetzte Wesen ist, wie z.B. das Wesen der Krankheit in der Gesundheit zu suchen ist; die Krankheit nämlich ist zu erklären durch Abwesenheit der Gesundheit, die Gesundheit aber ist eben der in der Seele und im Wissen ruhende Begriff. Wenn nun das Gesunde werden soll, so ist folgender Denkprozeß nötig: da

das und das Gesundheit ist, so muß, um das Gesunde zu erzielen, das und das vorhanden sein, z.B. Ausgleichung der körperlichen Verhältnisse, um aber diese zu erzielen, muß Wärme da sein. Und so schreitet das Denken immer weiter zurück, bis es bei einem Letzten angekommen ist, dessen Ausführung nun in dem Vermögen des denkenden Subjekts liegt. Nun entsteht von da wieder eine rückläufige Bewegung, welche Wirken genannt wird, nämlich die Bewegung auf das Gesundsein zu. So erhalten wir das Resultat, daß gewissermaßen Gesundheit aus Gesundheit entsteht, und ein Haus aus einem Haus, nämlich je das Materielle aus dem Immateriellen; die Arzneikunst nämlich und die Baukunst sind die Idee der Gesundheit und des Hauses. Unter dem immateriellen Wesen verstehe ich den Begriff. Von diesen Arten des Werdens nun und von diesen Bewegungen heißt die eine Denken, die andere Wirken. Denken nämlich diejenige, welche von dem Ersten, von der Idee ausgeht, Wirken diejenige, welche von dem letzten Glied des Denkprozesses wieder rückwärts geht. — In ähnlicher Weise hat man sich die Sache auch bei den verschiedenen Mittelgliedern zu denken. Ich meine nämlich so: z.B. wenn einer gesund werden soll, so muß eine Ausgleichung im Körper stattfinden. Worin besteht nun diese Ausgleichung? In einem Weiteren, — dieses Weitere ist nur zu erreichen durch Erwärmung. Was ist aber wieder Erwärmung? Ein Drittes, und dieses Dritte ist nur zu bewirken durch ein Vermögen des Subjekts, dieses Dritte liegt im Bereich seiner Macht. So ist also das Wirkende, das, was den Ausgangspunkt bildet für die Bewegung des Gesundseins, die in der Seele liegende Idee, wenn es nämlich ein Werden ist durch Kunst; handelt es sich aber um ein Werden durch Zufall, so geht dieses aus eben vordemjenigen, welches für den durch Kunst Wirkenden der Anfang des Wirkens ist, wie ja auch beim kunstmäßigen medizinischen Verfahren den Anfang etwa das Erwärmen bildet, welches selber wieder durch Reibung zustande kommt; die Wärme also, die sich im Körper erzeugt, ist entweder selbst ein Teil der Gesundheit aber es schließt sich an sie etwas an, welches Teil der Gesundheit ist, unmittelbar oder vermittelt durch mehrere Glieder; kurz, das letzte Glied, wodurch die Wärme bewirkt wird, ist gewissermaßen an sich schon ein Teil der Gesundheit, resp. des Hauses, z.B. die Steine usw.“ (Metaphysik 1032a – b).

²⁸ Aristoteles weist am Beispiel des Hausbauens konkret nach, welche Faktoren er unter diesen „Ursachen“ versteht: die *Ursache der Bewegung* sind die Baukunst und der Baumeister, der *Zweck* ist das fertige Haus, Erde und Steine bilden die *Materie*, und die *Form* ist der Begriff des Hauses. (Vgl. ebenda 996b).

²⁹ Aristoteles: Physikvorlesung. Akademie-Verlag, Berlin 1967, II. 8.

³⁰ In der Literatur zur Geschichte der Philosophie begegnet man häufig der Ansicht, daß die Gottheit bei Aristoteles *keine finalistischen* Züge trage. Diese Feststellung ist unpräzise, weil die Gottheit bei Aristoteles in *mittelbarer* Form noch teleologische Momente aufweist, was darin zum Ausdruck gelangt, daß die Gottheit die Welt — wenn auch auf eine ganz spezifische Weise — bewegt. Wenn aber dann die „finalen“ Prozesse der organischen Realität auf diese Weise letzten Endes als Folge dieser Bewegung erscheinen, dann können sie nicht im strengen Sinne als innere und selbständige Prozesse angesehen werden. An einer Stelle bringt Aristoteles sogar ein sog. „physikoteleologisches“ Argument für die Existenz einer Gottheit vor: „Wie sollte es noch eine Ordnung geben, wenn es nicht etwas Ewiges, für sich Bestehendes, Beharrendes gibt?“ (Metaphysik, 1060a)

³¹ Heller, Ágnes: Az aristotelési etika és az antik ethosz (Die aristotelische Ethik und das antike Ethos), Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, S. 177 – 178.

³² Vgl. Pötscher, Walter: Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung. Leyden 1970, S. 60.

³³ Hartmann, Nicolai: Teleologisches Denken, Berlin 1966, S. 36.

THE LOGIC AND METHOD OF MARX'S "CAPITAL"

LÁSZLÓ ERDEI

Lehrstuhl für Logik, Philosophische Fakultät der Loránd-Eötvös-Universität
Budapest

One of the most important factors of the logic and method of sciences and humanities is being the source of constant, overt or covert comparisons even nowadays.¹ Some natural scientists, mainly mathematicians and physicists maintain the view that the accuracy of their results put their sciences high above humanities, e. a. that the results achieved by the latter should be in short of real accuracy. This view is most heavily guided against philosophy, so much so that there are scientists even in our country who, influenced by different non-Marxist-Leninist philosophical approaches, query even the mere existence of philosophy — Marxist-Leninist philosophy included — as an independent branch of sciences with its own objectives.

On the following pages I should like to prove the absolute irrationality of these nihilistic ideas. I should like to point out that it is entirely possible to accurately state humanities, philosophy and any sciences in general with the help of Hegel's dialectic logic and method that was provided with a sound materialistic basis by Marx and Engels, — whatever should be thought of it either by students of sciences or humanities, or by bourgeois or Marxist — Leninist philosophers or logicians.

In order to do that, the theories put forward by Hegel, Marx and Engels are to be interpreted in a new way.

1 Let us start with the examination of the "accuracy" of sciences. How does a physicist speak about it?

1.1 As Károly Simonyi puts it in his "A Cultural History of Physics", "In the history of physics, it was Galilei who first spoke about the necessity of the disregarding of non-essential effects and it was also he who first dared to project the results measured under real circumstances on an ideal case (extrapolation)." Galilei "created experimental circumstances (absolutely smooth inclined plane and absolutely smooth sphere) nowhere to be found in nature." And, although it seems impossible at the first sight, "the phenomenon could only be apprehended quantitatively in this way" and its description could only be accurate in the same way.²

Thus, accuracy can be achieved in the following way:

(a) *Start from the experimental results* — solid facts measured under real circumstances.

(b) But do it like this only in order to *extrapolate* and to *grasp the object in question in its general form (meaning, notion)*.

(c) Thus, although we describe it in a form *nowhere to be found in reality*.

(d) Nevertheless, it is the only chance of scientific work for getting an *accurate* description of the object in question.

Let us think of the square! According to Euclidean geometry, it has four sides and four angles wherewith all of its sides are to be straight and all of its angles are to be rectangular in an *absolute* meaning. Such a square does not exist in reality neither are we able to create one anywhere or anytime. As a matter of fact, any square that can ever be realized — eg. a rectangular piece of land or a whatever perfect drawing of a square — will totally differ from all the other possible squares in its concrete realization. However, it is exactly in this ideal form a square is manifested, in our case in its mathematically described absolute accuracy.

The real point to be made is that as anything is subject to the effects of its environment, and they can more or less modify (improve, deform) the existing object or world, nothing can exist in reality in its absolute *purity*. Any existing object is obscured, modified by a whole lot of circumstances that are more or less of minor importance but the existence of which in reality we always have to take into consideration. Because of it, no real — existing and thus *perceivable* — can be taken for basis, e. a. for standard, as experience does not verify by any means our choice of this or that particular realization for standard. None of them can be our standard as *none of them is the object in its pure self*; they are only instances of more or less exact cases. So, our standard is to be the object in its *ideal nature (meaning, notion)*. Although it can never occur in reality, nevertheless, it can be described in absolute accuracy and therefore can also be applied to any possible case as an *absolutely accurate standard*.

1.2 That the classics of Marxism — Leninism appreciated this basic and necessary element of the logic and method of sciences, can be proved by a well-known quotation of Engels. Let us bear in mind that it is to be looked upon from a new point of view. It is in fact 1.1 of this paper that sheds light on the particular wording of Engels. The quotation is on the elaboration of the theory of the steam engine. "Sadi Carnot was the first seriously to set about the task... He studied the steam engine, analysed it and found that in it the process which mattered did not appear in *pure form* but is *concealed by all sorts of subsidiary processes*. He did away with these *subsidiary circumstances* that have no bearing on the essential process and *constructed an ideal steam engine* which it is true is *as little capable of being realized as, for instance, a geometric line or surface*, but in its way it performs the same service as these mathematical abstractions: it presents the process in a *pure, independent and unadulterated form*."³

It is apparent that Engles — and we will prove later on that Marx as well — realizes and regards that particular procedure in Carnot's activities as an example to be followed that has already been quoted by us in connection with physics. We are to construct the ideal form because only through it can we realize how concrete instances "tick"; because it is the only way to achieve an accurate result. So, we are to do away with "subsidiary circumstances" as they obscure the ideal form and hinder its accurate cognizance. Although the result will be ideal, that is, something never to be constructed in reality, nevertheless, thus and only thus can we render the object in its "purity" and accuracy.

1.3 The apprehension of the ideal form makes it possible for the natural scientist to accurately describe individual phenomena. As the meaning and notion of his object is clearly defined, he will measure particular cases in its terms. Thus, measuring all of them in terms of *one standard* he can totally accurately make clear the deviations from it.

It goes together with the realization that among the cases that can be brought forth in reality, there are certain ones that embody the object *virtually* in its ideal form, whereas other ones do just the opposite. Having realized that, for example, "the physicist" — as Marx puts it — "either observe physical phenomena where they occur *in their most typical form and most free from disturbing influence*, or, where possible, he makes experiments *under conditions that assure the occurrence of the phenomenon in its normality*."⁴

Marx sees the working method of the physicist and the student of sciences fairly clearly. He also knows that lacking the ideal form — at least on the level of hypothesis — we should not either be able to realize the aforementioned "most typical" form (that particular case of reality that embodies the object *virtually* in its ideal form) or to draw up an experiment accurately. What is more, we should not have any right to postulate even the mere existence of a most — or less — typical form without it.

1.4 Not only does Marx see clearly the method of the physicist, the student of sciences but he also extends it to political economics, and actually to all possible sciences, as he goes on like this: "In this work I have to examine the capitalist mode of production... Up to the present time their *classical* ground is England. That is the reason why England is used as the chief illustration in the development of my theoretical ideas."⁴ It means that Marx — similarly to the physicist, the student of sciences — examines the bourgeois relations of production there "where they occur in their most typical form and most free from disturbing influence."

1.5 If it is so — and it is so! —, then Marx also adopted the first phase of the method of sciences in his political economy and in relation to the solution of any scientific problem or any science. Without his approach it should be impossible to perceive the classical form of bourgeois production as one scientist should choose a particular form, another researcher should vote for another one, both of them arbitrarily as it has been the case with Rodbertus whose standard was Prussia, just like the USA for Carey, and therefore both of them pictured English economy in a false way.⁵

Taking the capitalist mode of production — or in philosophy the substance of the universe — in its entire complexity, how could we recognize and accurately describe their ideal form? Marx tells it concisely to us, however, unfortunately, his words mean nothing to those who are not familiar with dialectic logic or who are thinking only in terms of formal logic. Starting from the experimental means of sciences he states, "in the analysis of economic forms, neither microscopes nor chemical reagents are of use." Or, to put it in another way, the experimental means and the experiments of sciences cannot be used in humanities. Therefore, "the force of abstraction must replace both."⁶

Should it be that logical method with the help of which we could achieve accuracy in humanities, in philosophy? Any refrain from it can be explained by the well-known insignificance of abstraction (in its formal sense). Force of abstraction has never been thoroughly analyzed by (today's) symbolic formal logic — whatever strongly it is urged by some of its representatives that this branch of sciences in working on the highest level of abstraction (!!) — and the traditional formal logical definition of the force of abstraction, namely that one should disregard unimportant features and concentrate only on those of importance, is totally superficial and useless. Dialectic logic is not like this because, according to me, the only branch of science that is able to disclose and to interpret the real nature of abstraction truly is dialectic logic.⁷

2 Without becoming immersed in definitions of abstraction, let us analyze Marx's method in "Capital".

2.1 We have already seen the basic assumption. It seems that in humanities one cannot grasp the object — and, after all, the subject of that particular branch of science — in its pure ideal form. The analysis of the classical form could help a lot, but, just because of the aforesaid, we do not have any guarantee for the existence of a classical form. However, on second thought, a student of sciences can also hit upon the "most typical" form of his object and plan and execute the necessary experiments only if he already knows the ideal form. How does he do it? In his head, *in a theoretical way*, or, to put it more exactly, with the help of *extrapolation*, that is, *a special way of abstraction*. It is special in the respect that he does not only disregard unimportant features but *all possible* outward forms, without disregarding the object *as such*. So, he grasps his object exactly in that form, in its pure, substantial essence in which it could appear only if it had not been modified by any outer circumstance. (It is impossible, of course.)

The majority of the non-dialectically thinking philosophers and logicians wants us to believe that the essence, the substance of objects is either non-existent or, if it does exist, it is unknowable in part or in entirety. At the same time, these philosophers and logicians do grasp and describe accurately the essence, the substance of their *own* subject, *in a direct way!*

As a matter of fact, the essence, the substance can nowhere be found in its pure form. However, as we have already seen, it can become a standard for any possible outward form exactly in its own ideal form. But, an

agnostic would exclaim exultantly, it is a proof in itself of the non-existence of essence, of substance! Such a reasoning is absolutely false. *In practice* scientists — and Marx most of all — always start from its existence, whatever should be thought of it *theoretically* by some of them. So, it is not that the essence, the substance does not exist but that it does, although it can never be brought into existence in its ideal form anywhere.

Contradictory though it seems, nevertheless, it is a fact: *in order to recognize its object at all and accurately, scientists first have to unveil and lay it down in that form that can never exist in reality.*

So, a student of sciences creates the ideal form theoretically. In order not to commit a mistake, he has to start from observed phenomena, that is, those forms of his object that occur in reality and that can be described factually. (Otherwise, he should come to empty forms, even phantasms, let them be whatever consistent from the point of view of logic.) In this first phase of the process of recognition, he needs observed material only insofar as he could drop all *concrete* forms later on. If he tried to retain only the forms he looks upon as important, he could debate with other people and with himself too on the real importance of them till doomsday.

Let us think it over! In lack of an *objective standard*, some people could always find arguments against things other people regard as important and vice versa. If, however we had already dropped *any* concrete, observed form, any debate like this is ruled out in advance. *There is no reference point* for opposing any form to the ideal one. Obviously, where there is one, there not *all* of the concrete forms were dropped. (At least one party retained one.)

So, the student of sciences is always constructing the pure ideal form *first*. In this case, we can rightly ask, why should not be able a student of humanities or a philosopher to do the same in his own subject? After all, nothing can ever hinder a purely mental apprehension theoretically if the necessary knowledge is already available, at least sufficiently.

It is true, a student of humanities or a philosopher cannot conduct experiments, especially under "laboratory" circumstances. However, an experiment is only a practical control of a *mentally constructed and conducted* experiment. I cannot see why should we be unable to conduct an experiment *in the same manner* concerning society or the substance of the universe. The fact is that it needs a very thorough and responsible preliminary theoretical-logical work that could be controlled in reality only subsequently. But does it have or could it have any *theoretical* obstacle? By no means!

2.2 When scrutinizing "Capital" we can observe that this kind of abstraction is constantly and conscientiously used by Marx whenever it is needed in his treatment of the subject. He uses it as a logical-methodological requirement: "in theory it is assumed that the laws of capitalist production operate in their *pure* form", whereas in reality, "like all other laws it is modified in its working by many circumstances."⁸

It applies to the whole of "Capital". Marx's task is to analyze the capitalist mode of production and the corresponding production and trade-

relations. But not anyhow, as "we need present only the inner organization of the capitalist mode of production, in its ideal average, as it were."⁹

It also applies to all parts of "Capital". He emphasizes again and again that we are able to abstract such and such concrete outward forms "in order to examine the object of our investigation in its integrity", "in order to study the formula of the circuit in its purity", for "demonstrating the effect of the law of rent *as such*", in order "to single out the effect of the turnover of total capital on the rate of profit",¹⁰ etc. (These are only a few examples.) Now we can understand, why did he claim a central importance to this really basic part of his logic and method by making in the epigraph of "Theories of Surplus Value": "All economists share the error of examining surplus value *not as such*, in its pure form. . . ."¹¹

Our task is "to examine the object of our investigation in its integrity" — e. a. by extrapolating it —, "*free from all disturbing subsidiary circumstances*". Therefore, *we are to disregard "any historical determination" of our subject* — says Marx himself —, *we have to drop any facet of it that is "adulterated and amalgamated with survivals of former economic conditions."* The more so, because only after all "*obscuring minor circumstances have been eliminated*" are we able to "*get rid of the false subterfuges which furnish the semblance of "scientific" analysis when the process. . . is immediately made the subject of the analysis in its complicated concrete form,*" a logical trait so readily followed by vulgarizers.¹²

I hope these few — and really only a few — quotations speak for themselves. Marx always starts with the subject of his investigation in its pure form in any part of his "Capital" and, after all, in the whole of it.

3 This particular kind of abstraction that enables us to grasp the essence, the substance *directly* can be misapplied in two ways, both of them being the mistakes of thinking *only* in terms of formal logic.

One is that *we "do not carry true abstract thinking far enough"*, or, in other words, we do not drop *all possible* outward forms, phenomena but stick to one or another, acting in an essentially formal way. For instance, it is committed by Ricardo in his analysis of the values of commodities because "in lack of power of abstraction", "when dealing with the values of commodities", he is unable "to forget profits, a factor which confronts him as a result of competition." However, in classical political economy, it is not Ricardo but A. Smith who is most characterized by this kind of mistake. One of the main factors of his working method is that "having revealed the intrinsic connection, *he is suddenly obsessed again with the aspect of the phenomenon*, with the connection, as it appears in competition". It is misleading in itself as in the world of phenomena "*everything appears in a false form, upside down.*"¹³

The other type of mistake is *going too far in abstraction*, that is to say, *dropping even that which should not be dropped*, namely, that necessary form in which the essence, the substance is manifested at all. This "forced abstraction", as Marx usually calls it,¹⁴ is also the result of acting within the precincts of formal — and not dialectic — logic in grasping the essence,

the substance directly. This kind of mistake is just like the other one, turned upside down.

3.1 In order to better understand what it is all about, we are to realize the followings:

According to dialectic logic, there cannot exist any individual object that should not be the unity and sameness of two necessarily existing spheres: *particularity* and *generality* — in our case phenomenon and essence, substance. Therefore, speaking about any possible subject we always have to set both of its spheres and the interactions of them; otherwise, we are unable to define objects *in their objective and concrete totality and truth*. To put it in another way: there are no, let us say, living beings only *different genera* of them, eg. plants. And there are no plants within the realm of flora only *different species* of them, eg. pterophytae, etc., but we can also go "higher up". The definition of living beings can also be the definition of a form if we make a distinction between living and dead organisms in the category of materially existing objects.

In simple terms: *there do not exist genera in general, only genera that have their species*. Thus, if we want to define something — anything — in its objective reality — and any accurate definition can only be done in this way! —, then

a) We have to set the definition of *the genus as such* — the generality of the ideal form —, that "prime and basic differentia specifica"¹⁴ eg. "Man is a thinking being."

b) We also have to set the *species* in which our genus manifests itself, this species being one, innately necessary form of realization of the generality of the ideal form. eg. "Man is a formally thinking being."

c) "a" and "b", in their unseparable unity make up the object in its objective and concrete totality. Thus, the ideal form of the object — its essence, substance — will only be true to reality only if it embodies "b" *after its own fashion*. "B", however, equals the revelation of the development of the object, e. a., how and in which way did it become itself and how should it become that what it is innately necessarily. In our case: how did man become a formally thinking being and how should he be (or did he become) a conscientiously dialectically thinking being.

3.2 As an example, let us analyze one of the basic principles of Marxism — Leninism: "existence defines consciousness". Formal thinking — the *solely* formally thinking Marxist — Leninists (it is an absurdity by the way!) — halt at this differentia specifica that is really prime and basic in the relation in question, in other words, they suppose that there is not, there cannot be any other kind of relation between existence and consciousness. They are right in grasping the ideal generality of our relation — EXISTENCE — CONSCIOUSNESS — but they think it is the only possible realization of our relation (existence — consciousness) — and it is *wrong*. If we analyze those cases of the ideal generality of those cases that do exist, we will undoubtedly find those ones that *correspond* to the generality of the ideal form, however, we will also find *antithetical* ones. For instance, if an inventor first creates the first computer in his head (the meaning, the notion

of it) and he constructs it only later on. In such cases like this consciousness defines existence — consciousness \rightarrow existence — and not vice versa. It is not mere allusion, on the contrary, it is a fact that will not be changed by the statement — although it has a decisive role in its judgement — that the generality of the ideal form applies to these cases too. It means, in these cases it is not the ideal generality of the relation but its particular form and its type of realization that manifests itself as an opposite to the particular form directly coinciding with the general one. (We are not to deny but to explain the existence of it on the basis of the suitable objective intermediary process.) After these, truth manifests itself readily: in its most developed form we are to speak about a relation where existence and consciousness are interacting in the real meaning of the word — and the *development* of thinking is incorporated exactly in this interaction — existence \leftrightarrow consciousness —, whilst the *decisive* factor in this unity is the generality of the ideal form once again. The *same* “prime and basic” relation is manifested in all the three forms of phenomenon and therefore, *after all*, it plays the *main role* in all of them without the least neglect of the particular form, as an object is not only that the realization of which it is but it is also how it has been realized; its true ideal form — meaning, notion — is to contain both in their true-to-reality nature.

The description of a relation is false if one describes only the particular forms of occurrence. This mistake can be committed vice versa too. It will even relate on the first case, where the generality and particularity of the ideal form practically coincides. The deviation of general and particular can be *practically neglected* in the latter cases but never in a strictly accurate description.

3.3 For the sake of better understanding, let us give a simple chart:

EXISTENCE \rightarrow CONSCIOUSNESS		
exist. \rightarrow consc.	consc. \rightarrow exist.	exist. \leftrightarrow consc.

As it is shown, the prime and basic differentia specifica (in block capitals) — the generality of the ideal form of the relations between the categories — is true in an unchanged form in any possible form of occurrence. In other words: the fact that a relation first turns into its opposite then into their interaction, contradictory, opposite, e.a. contradiction during its process of realization will not change the point that the emphasis will remain on the consciousness-defining role of existence not only in a direct but in any possible case. Therefore, not only the very first but all possible forms of occurrence are to be explained *within* their own limits.¹⁵

It is to be explained! In another way, *in all the three cases, a really accurate concrete total description of the ideal form, a definition of the notion,*

the meaning in its concrete totality can only be achieved by a properly stressed description of both sides.

3.4 The aforementioned distortions of thinking are inevitably the source of further mistakes.

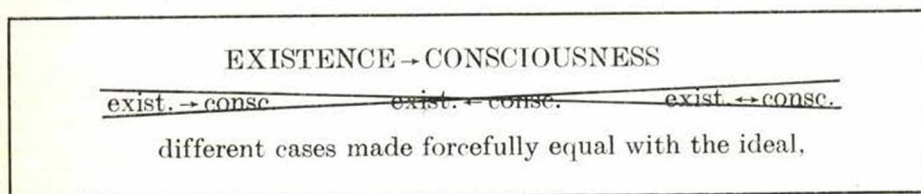
One of them is to stop at the prime and basic differentia specifica, e.a. forcefully to abstract from the differences of the forms of occurrence mentioned above — from their contradictions first of all! — and to regard anything as real only in this abstracted form that directly coincides with the ideal one. However, in doing this, the ideal that was constructed in the human mind will contradict reality. It is not because the meaning, the notion of the object as such is not the exact picture of any existing case — we already know that the ideal form can never occur in reality in its absolute perfection — but because the abstracted meaning, notion gives necessarily a one-sided imperfect picture of its object. On the other hand, our hypothetical formal thinker supposes that this is the only true reality. So, what does he do? Without even realizing it — which cannot be a plea, by the way — he *changes the content of the abstract meaning, notion*, he drops anything that should hinder him from the direct ranging of any possible case with this meaning, notion. By finishing this job, he also defined the *common features* of any possible case. (It is not identical with *generality* of course.) However, there does not exist any case that should strictly accurately coincide with this *abstraction*, as it is that reputedly highest-level abstraction that was formed on the basis of formal logic. Consequently, in order to be able at all to subordinate the object marked by the meaning, notion under it, our thinker has to modify facts accordingly.

So, in reality, this reputedly highest level abstraction is one-sided and in this respect it is false in every case. It is merely the stressing of the unity, the sameness existing in (contradictory) oppositional forms of occurrence, and which has been degraded to common features disregarding their really necessary objective differences, opposites and mainly their contradictions.

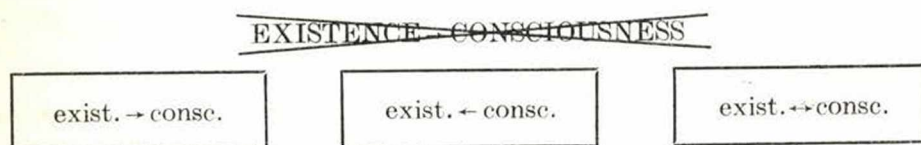
Therefore, it is not by chance that Marx says the followings about James Mill: "Where the economic relation . . . includes contradictions, opposites and likewise the unity of the opposites, he emphasizes the aspect of the *unity* of the contradictions and *denies the contradictions*. He transforms the unity of opposites into the *direct identity* of opposites." He wants to solve "the contradiction between the general law and further developments in the concrete circumstances . . . by *directly subordinating and immediately adapting the concrete to the abstract*." Mill, in a typical formal logical way — Mill aims at logical consistency but it is a "formal logical consistency" — should like "to talk out of existence the difficulties . . . by declaring them to be the results of . . . *conflicting definitions*." He drops and declares non-existent the contradiction by saying that two contradictory utterances cannot be true at the same time *anyhow*.¹⁶

One could also say that it is impossible to deny the existence of (contradictory) opposites beyond a certain point. It should have to be the more so for a Marxist — Leninist formal logician. If it is so, should not a formal thinker be also able to record the existence of (contradictory) opposites

forthwith? Indeed, he is and he has been able to do it from the earliest times onwards as the denial of their objective existence is impossible after all, however, in doing so, he executes a *forced abstraction with reversed values*. After having already disclosed it, now he is (consciously) denying the unity, the sameness of (contradictory) opposites. If in the former case he denied the existence of objective particularity by using forced abstractions or he accepted the objective existence only of those cases that coincided with the ideal in general:



then in this case he drops their unity, sameness. By this, (contradictory) opposite *aspects* appear as separate *objects* that seem to have only external relations with each other:



There seems to be no innately necessary relations between (contradictory) opposite forms as the relations are manifested in their pure indeterminateness. The end result is the same: a *one-sided* and in this respect a more or less always fals picture of the world.

As both mistakes are the outcome of (today's) formal logical way of thinking, there can even be room for both of them in one volume.

4 If by revealing the generality of the ideal form of particular forms of occurrence, we stop at this point, we have got to the object is *ist absolute necessity*, that is, in its seeming *eternity* and perfect immobility. (No other form of it is ever supposed to exist.) However, — as Engels points out — this result is not only formal but *metaphysical*¹⁷ as well because this kind of disclosure of the ideal form equals forced abstraction, that is, where we "carry abstraction too far." By doing this, one excludes even the possibility of getting to know an object not simply in its notion and change but in its *development* too.¹⁸ Or, if any of it is incorporated in the disclosed material, it will get into it *against* a metaphysically distorted (today's) formal logic — possibly unconsciously.

4.1 Nevertheless, it can exist for a long time as an "elegant" and "accurate" achievement, until one day, it will inevitably appear that let it be whatever consistent in terms of (today's) formal logic, it is not satisfactory so-

mehow. And, first of all, not because of the fact that we should know automatically that it has nothing to do with reality but because it is a summary of such results that cannot ever exist in this abstract "perfectness" even if they do embody the ideal nature of something that exists objectively. As it is either absolutely alien from empirical evidence or it is in constant opposition to it because of its abstract ideal nature, it will be *alienated* or *dropped* at a certain point. In the first case it is said that the question: does it have anything to do with reality is meaningless, in the second case, the essence, the substance will be regarded as non-existent or — and it is the same in this context — (more or less) unfathomable. After that, logicians return to individual particular forms, all of them are considered empirically, described abstractly and even enumerated in their *historical* (e.a. *temporal*) sequence. And, in order to prove the reputed objectiveness of the non-Marxist — Leninist thinker, even (contradictory) opposites can exist among them seemingly peacefully, either as rarities or as lesions.¹⁹ However, the route of the disclosure of the innately necessary criteria of their nature and coherence has already been left, because, if the generality of the ideal form manifested in all of them does not exist or is partly or totally unfathomable then that objective basis where all forms of occurrence could be traceable is also missing in its at least satisfactory concrete totality, this objective basis also being the innate necessity itself of the individual forms of occurrence, their relations and development. Or, putting it simply, by making the objective basis of real accuracy one-sided, or by dropping all of it, even the chance of real accuracy is gone.

4.2 If, on the other hand we return to empirical evidence, to the particular form in such a way that *terminating-keeping* though, nevertheless, it is the concrete-total ideal form we take back to them and make it a basis for them, then we initiate a basic *qualitative* change in our results. (Terminating, as the ideal form can never be found in reality in its absolute perfectness and keeping, as any existing corresponding form is a realization of the ideal form altered in a certain degree.) By executing this operation we do what Engels called the *restoration of the object to its real connections*.²⁰ Namely, if one already knows the ideal form of the object — and the ideal nature of the individual, innately necessary forms (species) and their innately necessary relations — and one compares (contradictory) opposites *on this basis*, then and only then will one be able to grasp the object in all of the dimensions of its innately necessary development.

In connection with restoration it is very important to understand that it is done on a dialectic basis and not on a (today's) formal logical one! (Today's) formal logic is *thinking in a sensing way*, e. a. it traces propositions back to sensory-empiric evidence (if it can be found). Dialectic logic is *sensing in a thinking way* — this is the human way of sensation! — e. a. it traces back propositions and, what is more, the existing-sensable object (sensory experience); hence the imperative of the changing of the world, to a meaning, notion that has been abstracted from sensory-empiric evidence in the way depicted above.

4.3 As it has already been implied, the ideal form is always to be disclosed in its *concrete totality*. Now, *we can grasp something in its concrete totality then and only then if it exists for us as a concrete singularity, that is, the unity of a particular and a general, at least on an adequate level*. Therefore, in order to grasp our object in its concrete totality, we have to use abstraction and the reflection of its results *three times*:

(a) First, starting from the forms of occurrence and by abstracting, then we "construct" the generality of the ideal form of the object: its *genus*, in its ideal nature. Then we reflect it as an accurately defined measure whereby the deviation from the ideal nature can also be accurately defined: where and how does or does not the deviation correspond to its proposed abstract meaning, notion.

(b) These deviations can necessarily be at least of two types. One of them embodies the given, concrete *species* of the genus without which the genus could not exist and which, because of it is an innately necessary form of the genus. The other type is some *further modification* of the first one, whereby not even the species can occur in its absolute purity, in its ideal form but only in a form modified by circumstances. At the same time, both types of deviation can be *generalized*, none of them is just an individual modification. Consequently, we abstract once more, in the first type in order to give the "*differentia specifica*" of the *species* (the species in its ideal nature, as an accurately defined measure); in the second type in order to reveal the different kinds that came into being during the evolution of the species (kinds, etc.) the species according to the extent of its absolute or distorted realization. Real progress can only be done in the first type — though the disclosure of the second one is indispensable as far as the accuracy of the end result is concerned — for the results mentioned above will be totally-perfectly accurate only together with the revelation of the process of *self-definition or innately necessary development of the genus*.

(c) It becomes apparent during the reflection that a genus has other species as well; so reflection results in the acknowledging of a number of species. These are put side by side first, however, at a certain point, the demand for the disclosure of their *chronological order* during the evolution of the species also emerges. (If our objects are not objectively developing ones then it emerges as the demand for the *logical ordering* of their natural and artificial varieties.) Here we use the same logical steps than before: We disclose the process of evolution according to its innately necessary logical order. After all, the result will be the former unity of general and particular, their interrelations, the concrete singularity of the ideal form of the object, also in its ideal nature. Thus, we reflect the deviations of the process of evolution from it, already accurately disclosing them. These deviations however, can also be generalized, so cognition is the accurate recognition of the given type (kinds, etc.) of the process of evolution in question, after all. Or, even more, *the disclosure of those circumstances, reasons, meditations that had our case deviate from the ideal form exactly as it deviated*. It is clear that only by having accurate knowledge of the "how much" and "in what" of the deviation from the ideal form am I be able

to reveal those causes in consequence of which our object became what it became during its process of evolution.

5 In way of summary, we could say that the logic and method of Marx's "Capital" — or, generally, the cognition of any possible object and the *strict accuracy* of the cognition — depends on the *at least convenient satisfaction* of the following dialectic logical requirements. (We are to *complete* our convenient satisfaction later on.)

5.1 At first, we have to pose the concrete totality of our object in its ideal form. That is to say, (a) we are to define the genus of our object accurately in terms of its ideal nature, e.a. its prime and basic differentia specifica. Then (b) we are to define the innately necessary species of our object (genus), each according to its own ideal nature. Finally, (c) we are to accurately define the innately necessary interrelations of the species, e.a. the object (genus) in all of the dimensions of its evolution. The three of them make up the ideal form — meaning, notion — of our object in its concrete totality.

After all of this, we can use it as a strictly accurate measure with the help of which we can reveal anything strictly accurately about our subject. If we miss any steps of this process, we are not able to get to know everything *truly* and *really* accurately about our object, let it be its genus, whatever species (kinds, types) of it or its evolution.

5.2 However, the disclosure of the ideal form of the object in its concrete totality is only the *first phase* of cognizance.

The *second phase* is always that of reflection, e.a. the appliance of the ideal form as a strictly accurately defined measure to a case existing in objective reality and the strictly accurate disclosure of the nature of the deviations from the ideal form in its concrete totality (see phase one) based on concrete empirical-historical evidence, facts.

In the *third phase*, by a final way of verification, we are to disclose those factors that allowed the deviation's coming into being during the realization of our concrete case, based once again on concrete empirical-historical evidence, facts.

Naturally, this creation, reflection etc. of the ideal form can neither be asserted in its *pure* succession. On the contrary, at the beginning, they react on each other from top to bottom, improving or disfiguring the results of our analysis. It settles only gradually and thus becomes the compulsory, seemingly a *priori* logical process of scientific treatment.²¹

Knowing all of it, we know *anything possible* about our object, regardless those of its possibilities that has already been realized or that will be later on, without taking into consideration of how and in what respect should we exert changes on our subject in order to take it the closest to its ideal form with minimal "pain".

5.3 As the creation of the ideal form in its strictly accurate concrete totality proved to be of crucial importance, there also arises the question: what are the guarantees for its true-to-reality creation in any case? Anybody knows about the existence of false meanings, notions! The answer is

obvious. The *only strictly accurate means* we possess is dialectic logic. I have already summarized in one of my former papers how we can get to the creation of the ideal form — meaning, notion — most assuredly and how does the dialectic way of cognizance result in thinking that and only that about our object that we are *necessarily to think* about it if we want to think of the object, therefore, I will pass over it in this paper.²²

5.4 How about the strict accuracy (today's) formal logic? I do not want to hurt the dignity of this branch of sciences or to question its significance, however, we have to realize that (today's) formal logic is only *one* of the means for the safeguarding of the accuracy of logic. It cannot be applied everywhere but *it is to be applied* if it can be.

(Today's) formal logic is the extension of the logic of mathematics to all of the other possible sciences. Thus, it cannot be made absolute as *it is mathematics that is based on logic and not logic that is based on mathematics*.

It cannot be made absolute as it is the logic of forms — of the world of occurrences —, whereas *the true basis of strict accuracy is content*.

It cannot be made absolute as the means of (today's) formal logic can never and nowhere explain why does one thought result from another one innately *necessarily* or why does one of them express *necessary* truth or *which* of them expresses necessary truth, etc. The solution for these questions cannot even be guessed at by means of (today's) formal logic.

I do not state that dialectic logic cannot be formalized and I do not even say that this formalization will have nothing to do with the achievement of (today's) formal logic. But I do state that neither formalization nor the whatever great correspondance of formalizations can turn dialectic logic into a formal one and vice versa; although I am convinced, formal logic will prove to be the *border case* of dialectic logic. The prerequisite of it is the rebuilding of mathematics on a dialectic logical basis and its appropriate extension.

5.5 Where (today's) formal logic is made absolute, that is, treated as the only possible logic, it is degraded to a *mere specialized branch of science* in respect of Marxism — Leninism, what is more, it is degraded to a *metaphysically distorted specialized branch of science*. That is to say, the logical basis only of those, necessarily non-Marxist — Leninist philosophical trends that do not reach beyond the limits of a peculiarly interpreted empiricism, the world of occurrences — (today's) formal logic brings about these philosophical — world outlook requirements tacitly but necessarily, in spite of any opposite statement. Therefore, it can have anything to do with Marxist — Leninist philosophy only in organic connection with dialectic logic.

The logic of Marxist — Leninist philosophy is dialectic logic. This utterance can be applied to all possible sciences in the respect that any possible science is first of all the appliance of not (today's) formal logic but that of dialectic logic.

6. Taking into consideration all the things mentioned above, it is clear that the cognizance of an object — and the changing of it — can truly be done only by way of materialist dialectic logic, method, whatever branch of science we should speak about. It is true that one can also proceed accurately in any science in a purely formal way, however, only in the respect of the abstract ideal nature and abstraction and only in applying it to something individual or a "subjectively" made up group — "universe", "class". The results of it will be acceptable in some cases e. a. where deviations resulting from abstractness *can practically be disregarded* and where we get rid of the reference to the subject, the content in describing the forms, the phenomena of a content, although they will be necessarily one-sided in any possible case. However, at the very moment when we speak about the innately necessary, e. a. the content, deviations cease to be unimportant. (Today's) formal logic ceased to be an at least adequately applicable scientific basis.

Therefore, we must proceed on the basis of materialist dialectic logic. Only thus shall we be able *really* to recognize and solve a scientific problem in its inherent connections.

Marx did the same in his political economics, a deed that has never been repeated yet in any other branches of science.

What wrong should it do if somebody would attempt it in his own branch of science on the basis of dialectic logic, method?!

NOTES

¹ The word "logic" should also be sufficient because method is logic in itself: the last chapter of logic, just as logic is a method in all of its parts.

² Budapest, Gondolat, 1981. p. 175.

³ Engels, F., *Dialectics of Nature*, Moscow, Progress, 1976. p. 229. (Italics used in the quotations are my ones without respect to the incidental italics used by the authors. — L. E.)

⁴ Marx, K., *Capital*, Moscow, Progress, 1977. vol. I. p. 19.

⁵ Cf. Marx, K., *Theories of Surplus-Value*, Moscow, Progress, 1975. Part II. p. 238.

⁶ Marx, K., *Capital*, Moscow, Progress, 1977. vol. I. p. 19. (later: "Cap.").

⁷ In details see: Erdei, L., *Das Urteil*, Budapest, Akadémiai, 1981. pp. 35–70.

⁸ *Cap.* vol. III. p. 175; *Cap.* vol. I. p. 603.

⁹ *Cap.* vol. III. p. 831.

¹⁰ *Cap.* vol. I. p. 545; *Cap.* vol. II. p. 110; Marx, K., *Theories of Surplus-Value*, Part II. p. 133/after: "Surplus"; *Cap.* III. p. 71.

¹¹ *Surplus*, Part I. p. 40.

¹² *Cap.* I. p. 545; *Cap.* III. p. 925; *Cap.* III. p. 175; *Cap.* II. p. 461.

¹³ *Surplus* II. p. 437; *Surplus* II. p. 191; *Surplus* II. p. 217; *Surplus* II. p. 267.

¹⁴ *Surplus*, II. p. 437; pp. 270–271.

¹⁵ In details, see: Erdei, L., "Widerspruch und Logik." An appendix to *Der Schluss*, Budapest, Akadémiai, 1983.

¹⁶ *Surplus* III. p. 88.; p. 87.; p. 85.; p. 132.

¹⁷ Cf. Engels, F., *Anti-Dühring*, Moscow, Progress, 1987. p. 31.

¹⁸ (Today's) formal logic can never ever describe any kind of process of development. It also applies to the description of the development of cognizance.

¹⁹ *Surplus* III. pp. 501–502.

²⁰ Cf. *Anti-Dühring*, p. 31.

²¹ *Cap.* I. pp. 27–28.

²² Erdei, L., *Das Urteil*

HAS „GOOD” A MEANING?

JÁNOS KELEMEN

Department of Philosophy, Faculty of Arts
Loránd Eötvös University
Budapest

In this paper a few characteristics of the grammar of value terms will be analyzed, first of all on the example of “good”. Though it is impossible to neglect moral aspects, I do not aim to make statements on the language of morals specifically. It is my main objective to communicate a number of observations on the grammatico-logical characteristics of value language as a prescriptive language, and also to take sides in the debate on whether value terms have a descriptive meaning, and if so, in what sense.

One

It is well known that the world of value terms is much wider than what is examined by the different disciplines specially devoted to the study of value terms, such as ethics or aesthetics, as is proved not only by the fact that *good* is used in an evaluating sense beyond the sphere of ethics but also by the high number of concepts undeniably implying points of value, which however do not count as — or do not specifically count as — ethical, aesthetic, etc. concepts (“progressive”, “progress”, “homeland”, “patriot”, etc.). There is of course a reverse relationship as well: there are cases in which we have to do with values, but no problem of value in the strict sense of the word arises; for example, when an expression of value is used, but the expression in question has a purely descriptive function. The word “value” itself involves such a possibility. Certainly, the “value of a variable” is not a *value*, and also what is called linguistic value has little to do with value. (It is to be admitted, though, that de Saussure created the concept of “linguistic value” on the analogy of “exchange value”, but since nothing more is at stake here than “an element of meaning”, that is a positional parameter, I do not believe this problem to be one of the theory of values.) Such phenomena are not *valuable*.

The subject-matter of the theory of values is not values but *valuable*. In other words, from an axiological point of view only values which are valuable count as “values”. It goes without saying that only whatever can be valueless (non-valuable) can be valuable and the that valuable and valueless are together contrasted to the sphere of absence of value.

The two questions: first, how to separate the spheres of valuableness and absence of value, and second, how they are connected, are of central importance for the theory of values. Philosophical tradition takes more heed to the latter one formulating the problem in the following way: can value (valuable) be derived from the absence of value (facts)? Further questions — such as what connection subsists between norms and facts, whether *good* is a property similar to or essentially different from other properties of things, or whether “ought” can be derived from “is” — are simply different aspects of this query.

Whatever the answer may be, it seems certain that *good* can be considered as a paradigmatic case when deciding about the relationship of valuableness and the absence of value. This provides sufficient justification for discussing our general problem in the theory of values as related to *good* — in accordance with the objectives outlined. By focusing on the grammatico-logical behavior of *good* even within that I do not mean to deny the importance of ontological considerations in the relationship of valuableness and absence of value. However, the problem of the derivability of valuableness involves as an essential point the issue whether there is a necessary logical relationship between descriptive statements, factual assertions and value judgements expressing *good* and *ought*. The problem of derivability can thus be formulated in terms of logic or the theory of language though analyses on the level of the theory of language also have their limits. As is demonstrated by the present paper among others, a logico-linguistic analysis will necessarily reach the point which allows us to make no further move even in the grammatico-logical problem without relying on ontological presuppositions.

Two

I quote Aristotle: “...since ‘god’ has as many senses as ‘being’ (for it is predicated both in the category of substance, as of God and of reason, and in quality, i.e. of the virtues, and in quantity, i.e. of that which is moderate, and in relation, i.e. of the useful, and in time, i.e. of the right opportunity, and in place, i.e. of the right locality and the like), clearly it cannot be something universally present in all cases and single, for then it could not have been predicated in all categories, but in one only.”¹ “The good, therefore, is not some common element answering to one Idea”, Aristotle concludes, and adds, “even if there is some one good which is universally predicable of goods, or is capable of separate and independent existence, clearly it could not be achieved or attained by man; but we are now seeking something attainable.”²

It is widely known that the above discussion was directed against Plato, who maintained that *good* is a single and “universal” idea. If Plato were right, *good* should be conceived of after the pattern of things — at least in that it should be possible for *good* to be characterized just like things can be. Therefore, we should enumerate some of its properties (or rather the descriptive terms corresponding to them), which will characterize it just

like, say, white, sweet, etc. characterize sugar. In warning that such a procedure is impossible Aristotle suggests that *good* is not some kind of ideal object but a property that can be applied to phenomena belonging under a wide variety of categories. And since *good* can be used in a wide variety of categories it should not be understood as a single definite property. Nothing "which is single" and "which can be isolated in itself" can be realized or attained. Yet, what is understood by *good* is what we strive to realize or attain, and within each category we shall strive for something different.

Aristotle realized that *good* expresses preference in general, thereby it has a function of controlling actions. We make our preferences multifariously, on the basis of various properties within the several categories, which tends to show that even if *good* is not a definite property it is always connected with definite properties — within a given category. It will, however, remain an open question what this connection may consist in. Is *good* identical with one of the properties in a given category or is it accompanied somehow by those properties? This of course is not how Aristotle asks the question, nor is the derivability of *good* (valuable) a problem for him. Nevertheless, the statements that *good* has no "idea", that *good* is not "a single idea" represent the true difficulties of the determinability of *good* on the basis of purely descriptive terms. For if there were such an idea the sentences containing *good* could not control actions ("clearly it could not be achieved or attained by man"), but would be the simple descriptions of something existing, that is, of that idea. Aristotle speaks of *good* not as something existing and factual which can be observed and considered, but as something which can be realized through action, or in other words, he speaks of *good* as an "aim"; this then leads us to presume that he conceived of sentences containing *good* not as mere statements of fact concerning the world or as purely descriptive.

Three

The difficulty encountered when defining *good* in descriptive terms has had a number of significant consequences during the history of philosophy. Among the consequences is Hume's famous thesis to the effect that "ought"-sentences can not be deduced from any list of "is"-sentences.³ It is perhaps also related to the position for which the most pervading arguments were put forward by Moore, viz., holding that *good* cannot be defined at all.

Moore's point of departure is that a proper definition is the description of an object or concept, and thus is possible only in case the object or concept in question constitutes a complex whole. As regards our problem, it follows that *good* is either a complex, "a given whole", or has no meaning.

The first alternative is discarded by Moore on account of what is generally called an "open question argument" of the following form: "whatever definition be offered, it may be always asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good."⁴ Take whatever definition of *good*,

for example, "*Good* is what causes pleasure". Now we are faced with the following paradox: if we ask about anything whether it is good, in terms of the definition we ask the question whether the thing causes pleasure. But at the same time it is reasonable to ask the question "Is whatever causes pleasure good?" Now if the definition is adequate the question will answer itself since it will be equivalent to the question "Does whatever causes pleasure cause pleasure?" The argument evidently relies on for instance a hedonist's interpretation of the question, since a hedonist will not suppose that whoever doubts that "whatever causes pleasure is good" would also doubt that "whatever causes pleasure causes pleasure". In other words, even a hedonist does not believe that the statement "whatever causes pleasure is good" is a simple tautology. However, if our definition of *good* is correct, that statement will be a vacuous tautology. Note here that Moore was convinced "that propositions about the good are all of them synthetic and never analytic"⁵

The second alternative has, among others, the consequence of ruling out ethic as such. This is also refused by Moore. *Good* still has a meaning, and in order to support his view Moore refers to introspection. Whoever concentrates his attention upon the actual object that is before his mind will easily see that it is reasonable to ask whether whatever causes pleasure is good and it is not a question which answers itself. If the procedure is repeated for every definition possible we shall notice that in each case there is before our mind a unique object about whose relationship to other objects there are distinct questions that can be asked. Everybody understands the question "Is this good?", which entails that *good* is meaningful though its meaning cannot be defined (*good*, like "yellow", is a simple notion: "Just as you cannot, by any manner of means, explain to any one who does not already know it, what yellow is, so you cannot explain what good is."⁶)

But Moore's arguments are not indestructible. As regards the consideration by which he does away with the first alternative it may be claimed that it proves too much. That is, in so far as it holds for *good* it holds for any word that is regarded as definable by means of other words. The procedure suggested for the second alternative is also liable to heavy criticism. Moore says not only that *good* has a meaning but also that we are in possession of this meaning: we understand the expression *good*. Now if in some sense of "definition" we are unable to define the meaning of an expression, we are then unable also to explain it to others. And at this very point, *mutatis mutandis*, Wittgenstein's question may be asked: "So does he understand the name without being able to explain its meaning to anyone?"⁷ It is equally logical to ask this: If we understand *good* but cannot illuminate its meaning what then does it at all mean that we understand and use it? The question itself serves to warn of the absurdity of the assumption.

Although Moore's argumentation has proved unconvincing, the position, viz. "the naturalistic fallacy", which it was intended to refute will not become any more preferable. The naturalistic position concerning *good* is supported by the fact that it is obviously nonsense to say the following: "*A* is identical with *B* in all respects except that *A* is good and *B* is not."

The absurdity of statements of this type can be accounted for by saying that *good* is in fact the summary name of the other predicates which can be assigned to the object (its meaning is equal to the *conjunction of the predicates*) or that the other predicates at least imply *good*. This would then mean that *good* is somehow identical with the "natural" properties of objects and whenever an object is said to be good what is being done is simply describing the object just like using the terms "red", "triangular" or the like is describing something. Again it strikes the eye that this explanation results in strange consequences. On the one hand, if the explanation is adequate, the sentences containing *good* can be nothing but analytic, and it contradicts the empirical observations as regards *good*, on the other. If someone is asked why he uses the adjective *good* in the given context, he will not answer that he substitutes it for some other adjective or a definite list of adjectives. This is now tantamount to saying that no one identifies the meaning of good with the meaning of some other adjective or some group of adjectives. *Good* does not mean hard, nor soft, though a hard stick is certainly good, and a soft bed is probably a good one, too.

The naturalist commits an error when he examines *good* only from the side of the referent: he searches only for what we use it to refer to. After all this is what Moore does, and that is why he arrives at the conclusion that *good* is undefinable.

It then follows from the above that it does not suffice to investigate what we use *good* to refer to. Beside questions concerning the referent other questions should be asked, first of all the one what the *grammatical* behavior of *good* is.

Four

A conspicuous grammatical feature of the adjective *good* was noted by Paul Ziff. If there are more than one adjective in prenominal position the first one will as a rule be *good*.⁸ We would tend to say "a good heavy red table" rather than "heavy red good" or "heavy good red table", or the like. This peculiarity of word order is closely connected to the high frequency of *good*, a privilege of not only semantic but also syntactic nature. Thus not only can *good* be associated with a wide range of nouns in adjectival constructions but it can also be used in syntactic constructions in which most adjectives cannot occur. Consider the following examples:

1. this is a good table
 2. I had a good sleep
 3. it is good it is raining
- long journey

Clearly, *good* cannot be replaced by *heavy* in (3) and the replacement of *good* by *red* makes both (2) and (3) unacceptable. Therefore, *heavy* is privileged to a greater degree than *red* and *good* to a greater degree than *heavy*. There are a lot of examples contradicting Ziff's observation, suggesting that there must be some other principle to underlie these facts besides the "privilege of occurrence". This was the reason for Zeno Vendler to compare in greater

detail *good* and the other adjectives setting out from Ziff's analysis but relying on various other considerations.⁹ His investigation shows that there can be other subclasses differentiated within the class of adjectives, the differences owing to certain syntactic criteria. The most notable form of prenominal adjectival constructions can be derived from restrictive relative clauses ("red hat" from "a hat which is red"). Of course not all adjectival constructions can be derived in this way. Certain groups of adjectives differ precisely in that their relationship to the noun they modify can be derived from different deep structures. At the same time it means that the relations between adjectives and nouns can be of different *types* on the one hand, and *tighter or looser* on the other. For instance, a substantial difference of *type* is involved in the fact that while a white elephant is at the same time a white animal, a small elephant is certainly not a small animal. The relationship of the adjective and the noun is somewhat more indirect in the latter case than in the former (a "small elephant" is small for an elephant). Similar distinctions may be found when noting that certain adjectives can modify nouns at the level of syntactic deep structure only by means of verbal constructions, and within this some require passive voice while others active. By a careful analysis of these distinctions Vendler differentiates eight classes of adjectives and arrives at the conclusion that *good* belongs under at least half of these classes, which is an observation corresponding in part with the privilege of occurrence of *good* on the one hand, and, on the other, demonstrates that its usage conforms to a rather heterogeneous set of rules. At the background of this heterogeneity of rules a common governing principle can be discerned, which is formally manifested by *good* as belonging to those classes of adjectives which modify nouns by means of verbal constructions. *Good* is not an adjective collocated with nouns: on the level of syntactic deep structure it never immediately modifies the word it precedes on the surface. Even in case of the tightest relationship it draws heavily on a verb. A thing or a person is called good on the basis of what he (it) does, can do, what can be done with it, or what he (it) actually did or is doing. Finally, *good* is often predicated also of what simply takes place or is the case. Thus

a good teacher is someone who teaches well;
good food is something it is good to eat;
it was good of Peter to help his friend;
it is a good thing that the sun is shining, etc.

It is in connection with the grammatical property observed above that if something is called good it is always in need of further elaboration. "Peter is blond" gives rise to no problem whatsoever, whereas "Peter is good" makes us feel something lacking: either it induces the question what he is good for or what he is good at or the like, or it entails the elaboration that he is a "good man". Note here incidentally that if embedded into an appropriate verbal construction *good* may modify a noun such that their collection in itself would result in sheer nonsense. It sounds bizarre that "x is a

good galaxy" but it is all right to say that "this galaxy is good for observation."

If we now subject to scrutiny the statement "Peter is a good man" we shall see that the foregoing discussion can be continued with but grave difficulties. The expression "good man" is in no need of elaboration, moreover, as has been shown, if a person is called good with no qualifications, this formula will pass for its ultimate explanation. To all considerations in ethics it is of central importance that the the following statements are meaningful:

"Peter is not good for a poet but he is good for a man";

"John is not good for a physician, but he is a good man", etc.

The significance of the formula is all the more salient if we notice that statements of the above type are valid only for human beings. We cannot say of Fido that.

"Fido is not good for a watch-dog but he is good for a dog."

Furthermore, the locution "x is good for a dog" can be taken no use of at all though we can always say that "x is a good dog". With no respect to further conclusions to be drawn here, we should proceed to probe the question whether the formula "good man" cannot after all be accommodated into our discussion above. If so, we shall have to posit a verbal construction underlying "good man", which mediates the relationship of the adjective and the noun; this can be none other but the reflection of the idea that "to be a man" means having some specific function. This is Vendler's conclusion: "there must be a set of activities with respect to which somebody can be qualified as good, not as a dancer, poet, or father, but simply as a man".¹⁰ The grammatical analysis, as Vendler notices, gives rise to a conclusion whose source is found with Aristotle: "Just as for a flute-player, a sculptor, or any artist, and in general, for all things that have a function or activity, the good and the 'well' is thought to reside in the function, so would it seem to be for man, if he has a function. . . . What then can this be?"¹¹ Vendler takes no further moves beyond the Aristotelian question. The queries what a "good man" is and what a "man's function" is will, in his opinion, lead far beyond the grammar of the word. "Ewen a complete grammar is only the beginning.", he states.¹² He is certainly right to say that.

Have then, however, all the consequences been drawn from the rudimentary analyses so far carried out? It seems not all possibilities have been exhausted within the given sphere of problems. The regular behavior of *good* within definite syntactic constructions suggests that we might attribute to it descriptive meaning in some sense since the typical relationships of a word to others constitute meaning.

Besides all that, can the examination of the structural aspect, viz. the syntactic dimension, on the level of the linguistic analysis of *good* arise as the only alternative as against the tradition for which the central question is what we use *good* to refer to?

We have the means available to ask a different question; What do we do with *good*, what typical speech act do we perform when using *good*?

Five

The frame of the rise of, and possible answers to, this question has been shaped by the analysis of speech acts, and within them *illocutionary acts*.

Within this framework we might say that the problem of *good* was traditionally attempted to be solved on the level of the so-called locution (referent and sense), and it was not examined from the side of the illocution.

What does this latter alternative imply? At first sight the answer is self-evident: since the explanation which was based on the referent and focused upon descriptive meaning proved insufficient, we need to suppose that the sentences containing *good* have a special illocutionary force. In other words, in each case we use *good* we perform a definite illocutionary act. Our objective is now to determine this illocutionary force or meaning.

R. M. Hare, who has gone the furthest in committing himself to support the above proposal for solution,¹³ defines the illocutionary act performed by using *good* or moral value terms as an act of commending, and he holds prescriptive force as most characteristic to it. Thus *good* is used not to describe but to prescribe. Hare of course does not deny the fact that everyone who uses *good* intends also to describe the object he speaks of; he attributes descriptive meaning, informative content, to his utterance. However, this has no bearing on the problem of values, the specific nature of *good*. Descriptive meaning will change in each case or at least nothing can guarantee that it will be the same. Therefore, nothing can guarantee that when using *good* we shall indeed give information on something. (It is worth noting that moral words were extremely inconvenient for Locke's theory of meaning since he too was unable to render them "precise and determinate ideas" and that it is on account of this uncertainty of meaning that he claimed: "moral words are in most men's mouth little more than bare sounds; or when they have any, it is for the most part but a very loose and undetermined, and, consequently, obscure and confused signification."¹⁴ Our understanding the sentences containing *good* is warranted by the illocutionary act, which is invariable in each case. *Good* has no valid descriptive meaning but it has a "prescriptive meaning", which underpins its definition and meaningful usage. The questions concerning what is good or what kind of descriptive meaning is to be attached to it are questions for anthropology and psychology whereas the relevant moment for axiology or moral philosophy inheres in prescriptive meaning. The cannibal and the missionary understand quite dissimilar things by *good*: the two cases differ in the locution (referent and sense); but both agree in the illocution and that is why they can understand one another.

In fact, Hare posits a special illocutionary meaning, which in a more general sense means that he identifies the meaning of moral speech with the force of the illocution. At the same time this entails a revision of Austin's original definition of locution and illocution. Most probably, Austin's position can be interpreted as claiming that meaning belongs to locution,

consequently an utterance, the totality of a speech act is understood by virtue of the locution. In contrast, Hare argues that no utterance can be understood without knowing its illocutionary force, without knowing whether it is an assertion, a question, a command and so on. It follows then that illocutionary acts have an important share in constituting meaning. And value terms are characterized precisely by the fact that they cannot be interpreted on the level of the locution, their meaning being provided completely by the illocution.

This discussion can be summarized as follows. Value terms — and *good* among them — are not "void phones" on the lips of the speaker. They have a meaning, a relevant and important use which everyone knows. This meaning however is dissimilar to the meaning of descriptive terms because it is constituted fully on the level of prescription.

If that is the case value terms cannot lend descriptive meaning to the statements they are part of. More exactly, what they "add" to the statement is not the contingently factual descriptive meaning (intended by the speaker) but the prescriptive force. Value judgements have, by virtue of the prescriptive meaning, specific properties such that make them underivable from factual statements of descriptive function.

This conclusion is tantamount to accepting the Humean tradition. It differs from the traditional views on the underivability of value judgements in that underivability is not identified with meaninglessness, or rather the meaning of value terms is not regarded as purely subjective, that is only psychologically relevant — which is not a minor difference.

According to Hare's *prescriptivism* value judgements conform to a peculiar logic, that of prescriptive language. Since the most striking manifestation of "prescriptive force" is the imperative, from the point of view of the description of value language he considers the statements on the imperative as most authentic. He assigns special importance to the following rule: no imperative conclusion can be validly inferred from premises at least one of which is not in the imperative. On this analogy value judgements can be conceived of as the conclusions of a practical syllogism, in which the first premise contains the value term (*good*, *ought*), the second one in turn is an assertion of fact. This then expresses that value judgements are underivable (do not follow) from descriptions of facts on the one hand, and, on the other, that value judgements are made always by means of referring to something. (It is in each case legitimate to ask why or on what evidence we call something good.) The ground of the reference is a universal value judgement (in case of moral judgements some moral principle). It is by adding another premise that we obtain the value judgements on the actual situation.

Certainly, singular value judgements are based upon a universal principle and they do not follow from the mere description of the situation. It is not here that the real question comes up but with universal value judgements, moral principles. On Hare's analysis these depend on an ultimate choice which is no more accountable for. The choice of the fundamental principle, the *principal decision* cannot be justified.

This consequence of prescriptivism is far from comforting. However, there is another possibility of analysis within Austin's conceptual scheme. This position is held by those of Austin's followers who are rooted in "descriptivism", like Warnock and Searle. Searle attempts to show that the logical relationship between the sentences containing "is" and those containing "ought" is such that the latter are derivable from the former.¹⁵ Warnock, while maintaining the original distinction of illocution and locution, according to which meaning is conveyed by locution, takes his starting point in claiming that we can "do" a variety of things with our value judgements just like with any other statements.¹⁶ It is then mistaken to attribute a single illocutionary force to moral judgements, to identify their meaning with a single illocutionary force. It is not a special illocutionary force that makes a moral judgement moral but some specific content (happiness, human interests, needs, desires, and so on).¹⁷

Prescriptivism has its own counterarguments to handle the arguments forwarded by Warnock and the descriptivists to support their own views. Let it suffice here to give a summary of the two positions instead of analyzing the conflicting thoughts. According to Hare, moral speech has a special logical form, prescriptivity in the first place, whereas its content is contingent. (Prescriptivity is, in general, characteristic to prescriptive language; within this moral judgements are differentiated by the specific type of universalizability.) In contrast, descriptivists claim that moral speech is characterized by its special content, while its logical form, i.e., the manner it expresses that content is contingent.

Six

I promised new means to determine the meaning of *good*, which has again led to dilemmas. At the same time the problem of *good* as a general value term, which is the main purpose of the present discussion, has become rather intimately intertwined with the problems of moral language.

The source of this latter dilemma consists exactly in this intertwining. Whether the substantial moment lies in logical form or special content is a different question on the general level of the problem of values and on the particular level of morals, and again a different question when *good* is used as a general value term or as a moral term.

From the point of view of shedding light to moral terms it is no doubt a relevant question what we "do" with them, and this question includes another one, viz., what illocutionary acts we perform with them. Prescriptivism is right to hold that when something is called good, then the thing is being "commended". Disregarding the illocution, only from the side of the reference, it is impossible to grasp the specific nature of *good*. This implies the statement that *good* is not only a category of value but also one of value orientation. Besides, it verifies the prescriptivist conclusion that the specific logical form is essentially characteristic to value judgement in general and statements containing *good* in particular; in other words, logical form is not a contingent feature. However, is it true that

content is a contingent feature? This is synonymous with the question whether the meaning of *good* is indeed exhausted by its prescriptive meaning.

The answer will be in the negative on more than one level.

First of all it should be pointed out that in so far as only illocution and logical form were the essential features, the use of value terms in different spheres would be left with no differentiation. We were then unable to differentiate between, for instance, the value orientation role of *good* and its moral meaning. The descriptivists correctly claim moral speech to be characterized by its special content, which is synonymous with saying that the meaning of value terms is not exhausted by their prescriptive meaning in this sphere. The value languages used in aesthetics and ethic differ precisely in their content.

This last remark might suggest the idea that value judgements are made value judgements by a special illocutionary force, thus the common element of their meaning consists in logical form, whereas their descriptive meaning, their "content", results from the value sphere they are used in.

Although this conclusion is valid, I intend to make a few further steps. The general use of *good* for value orientation cannot be limited to illocutionary force. That is to say, independently of a given sphere of values it has a descriptive meaning which is essential for its definition as a value term. Now this has another consequence: value judgements are not derivable from factual assertions in the sense Hare has in mind. Thereby even those principal decisions are not verifiable which entail the particular value judgements.

This conclusion is supported by the foregoing analysis of the grammar of *good* on the one hand, and by the following discussion on the other.

As was shown, Hare does not say that *good* has no descriptive meaning whatsoever but that descriptive meaning is a contingent feature depending on individual usage, and is simply irrelevant. Incidentally, Hare does not preclude the possibility of analyzing the descriptive meaning thus conceived.

A strawberry can, for example, be called "sweet" or "big, red and juicy". These statements are obviously descriptive. At the same time we might also say that "this strawberry is pretty good" or "this strawberry is like a strawberry should be". The descriptions similar to the former ones are often used as justification for the value judgements of the latter kind, i.e., "this strawberry is good because it is sweet, juicy, and so on." The description, Hare writes, does not after all involve evaluation, nor does the reverse relationship hold, though there is undoubtedly some logical connection between the two kinds of judgement.

What does according to Hare this connection consist in? If we call a car good then we obviously say that it conforms to a set of criteria renderable by certain descriptive terms: it corresponds to a standard — so far so good. If thus *good* is applied to an object of a category whose standard is known then we express not only that we "commend" the object but also convey real information by its means: describe its properties relevant by the

given standard. In this case the logical connection between a description and a value judgement can be conceived of as *good* replacing the predicates in the description.

The descriptive meaning related to the standard accounts for the fact that the sentences below are perfectly acceptable:

X is the best poison-maker in all Venice;
Y is a good scalper.

The situation gets more complicated owing to the fact that the standard is more or less the speaker's standard, thus the descriptive meaning of *good* is dependent upon not only the given range of objects. In such cases the "descriptive constituent" of *good* can be substituted for by different predicates.

On the basis of the above points Hare calls the evaluating meaning *primary*, and the descriptive meaning *secondary*. He also mentions that the prescriptive force of *good* can be made use of in any class of objects in order to change its descriptive meaning. If, for example, a new make of car enters the market and its mile-per-gallon rate is higher while its maximum speed is greater than the cars we call good today will no longer be called so. What takes place in this case is, in effect, that with an unchanged prescriptive meaning the standard is changed. On account of the constant change of standards the descriptive meaning of *good* must be learned all over again every now and then, while its evaluating force was learned by everyone in early childhood — simultaneously with the acquisition of language.

The relationship between the descriptive and prescriptive meanings of *good* will then look somewhat as follows. An indispensable part of the meaning of *good* is constituted by its prescriptive meaning. The prescriptive meaning forms part of our linguistic knowledge, it is necessarily given together with the knowledge of language. The descriptive meaning, the very information conveyed by *good*, is by comparison external. The relationship between description and prescription is contingent, thus the latter can by no means be derived from the former, it does not necessarily depend on the former. If, however, we posit certain extralinguistic, factual knowledge (the speaker's standard) — which is of course irrelevant from the aspects of the logical problem of derivability — then the contingent relationship will change into a logical connection within particular spheres of use.

I believe it would not be reasonable to deny that the evaluating-prescriptive meaning is primary. Query, however, whether *good* is indeed understood if *some* descriptive meaning is not attributed to it. It is thus questionable what the secondariness of the descriptive meaning, its being relativized to the standard, means, what theoretical generalizations it justifies.

Seven

No longer can we proceed with purely logical means in hand. We are in need of categories like historicity and sociality,¹⁸ without which the arguments for descriptivism or prescriptivism could multiply endlessly.

If we set out from stating that the social nature of language is its inherent feature and that socio-historical experiences of communities, socio-historical knowledge and behavior strategies have been objectivized in the syntactic and semantic structures of language, then illocutionary force and the relativization of word meanings to the standard cannot be separated. The knowledge of the standard is not extralinguistic knowledge, it is not irrelevant as regards the rules of the use of words. The experiences of communities are continuously coded, the new statements expressing the change of standards continuously become parts of the linguistic code and constituents of necessary logical relations. This is a very important remark also as regards the long unsettled debate on the relationship between analytic and synthetic statements. In close connection with the topic of this paper we may stress that the difference between the two types of judgement depends on the historical state of the system of knowledge and on the system of linguistic rules reflecting it. A new statement will be expressed in a synthetic statement, but under the influence of new statements the concepts relating to the object under examination will change, new connections will emerge within the system of concepts and word meanings. Under the influence of such rearrangements a judgement which was previously synthetic may become analytic. Thus the dialectic of the process of cognition is expressed in the relationship of synthetic and analytic judgements: it is the logical interrelations of the historically given system of our knowledge that occur in the analytic judgements.

Among the meanings of descriptive terms there are such logical relations within the historically concrete universe of speech that are surfaced or illuminated by analytic judgements. It is this universe that the "descriptive part" of the meaning of *good* accomodates to. The "descriptive part" is thus not contingent since it constitutes part of the general network of meanings. *Good* can be used in a meaningful way only where the standard which is the condition of descriptive meaning has already been coded in the public use of language. If in its descriptive function *good* is subjected to continuous change it is not an exception: the meaning of "pure" descriptive terms is also variable.

It follows from the above that within one or another semantic subsystem of language there is a necessary relationship between *good* and "pure" descriptive terms. In other words, there exists in every case a logico-grammatical relation (to be analyzed separately) between *good* and the other predicates, even if it is not one of inclusion, implication, or identity of meaning. When *good* is applied to an object, it is supposed in each case that at least some predicates can be truly asserted of that object. *This relationship to the other predicates, the relationship coded in the social use of language is the descriptive meaning of good.*

Surely, descriptive meaning still has some specific feature: as was argued, *good* has a higher privilege of occurrence as compared to other adjectives, which consists in its applicability to a much wider range of nouns on the one hand, and on the other, in its having a distinguished place in prenominal position. The syntactic explanation of this privilege was found in its being connected to the word modified always by means of some verbal construction on the level of deep structure. This means that it always relies on some other predicate. The descriptive meaning of *good* is always secondary because good is a secondary predicate.

Despite its high privilege of occurrence *good* cannot be used in certain unspecified cases. We can say that "x is a good poison-maker" but we shall hardly utter "the Andromeda Nebula is a good galaxy." In the latter case there is no predicate which is connected with *good* in a way that is meaningful. This means that it has no descriptive meaning; but note also that it has *neither prescriptive meaning*. Whenever it does not describe the object (by referring to some mediating descriptive term) it loses its evaluating force, *the illocutionary act itself becomes void*. Thus there can be no case in which *good* is interpreted *only* in its prescriptive sense. However, we have seen that when further specification is introduced, when some mediating verbal construction is found, we may then call even the Andromeda Nebula good (it is good for observation, it is good to observe, etc.).

If the primacy of evaluative meaning is understood as being the *unvariable* element of the meaning of *good* then *the evaluative element is indeed the primary one*. If primacy is understood as implying evaluation *without description* then the evaluative meaning cannot be the primary one. One of the sources of the error prescriptivism committed is its focusing attention only to the cases in which *good* is applicable without any further complementation, without at least any construction occurring on the surface, while it does not investigate the cases in which *good* cannot occur or if it occurs it does so only by means of further specification. Limiting the investigation to cases of the former type conceals the fact that prescriptive force is always necessarily accompanied by some descriptive function.

Now that we have detected the foundations of the meaning of *good* in its relationship to definite descriptive terms, it is high time to formulate these thoughts in a general and comprehensive way. It might be claimed that *good* is *logically connected to a never ultimately specified set of descriptions* (at least some of which are true of the object). In other words, *good* is *analytically related to the disjunction of definite descriptions*. (It is easy to realize that this statement will not lead to the naturalistic fallacy. According to this solution actual value judgements are not analytic, whereas in the naturalistic position, which connects *good* with the conjunction of predicates in the sense of referential identity, every sentence containing *good* must be analytic.)

Our formal definition can be given an interpretation in content in the following way. The descriptions discussed constitute separate classes, which belong to particular semantic subsystems within the universe of language historically given. In these semantic subsystems linguistic coding will be

rendered to those properties of reality which have entered the sphere of human activity at the given degree of historical praxis, that is, which have been built into the system of conditions actually determining human activity. The predicates constraining the descriptive meaning of *good* are descriptions of these aspects of reality. To put it in a simpler way, this concerns the fact that *good* can be applied to persons, deeds, products of human activity, objects and things relevant to human activity and life, and so on. And since in principle everything can be the object of human activity (e. g. galaxies can become an object of observation), the range of application and privilege of occurrence of *good* is wider than those of any descriptive term.

The fact that *good* "means" in each case (in case of a man, a car, or a galaxy) a different thing is not much unlike the customary phenomena of polysemy. On the level of description *good* is a polysemic term (it has "as many" meanings as there are semantic categories it can be used in). In principle *good* conforms to the same selectional rules as do descriptive terms.

Such is the case for moral contexts too. As has been stated, Hare is right to say that the logic of the imperative is prevalent in moral judgements. The particular value judgements cannot be inferred from purely factual premises: they involve a universal value judgement, a principal decision (if I condemn Peter for lying, I imply that lying is a sin and one has to speak the truth). However, the universal value judgements which express principal decisions also have a descriptive meaning in the above sense. They reflect the interests and needs of communities, classes and strata that have been historically created while they have become the organizing element of the code of "moral speech". "Moral speech" is characterized by its descriptive content just as much as by its prescriptive form.

NOTES

¹ The *Nicomachean Ethics* of Aristotle. Translated by Sir David Ross. Oxford University Press. The World's Classics. London, 1972, 1096^a, p. 8.

² Ibidem. 1096^b, p. 10.

³ *Hume: A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Clarendon Press, Oxford, 1967, pp. 469–470.

⁴ G. E. Moore: *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge, 1956, p. 15.

⁵ Ibidem, p. 7.

⁶ Ibidem.

⁷ L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, § 257. Basil Blackwell. Oxford 1958. p. 92.

⁸ P. Ziff: *Semantic Analysis*. Cornell University Press. Ithaca, 1960, p. 203.

⁹ Z. Vendler: *Linguistics in Philosophy*. Cornell University Press. Ithaca, 1967, pp. 172–197. ("The Grammar of Goodness").

¹⁰ Ibidem, p. 194.

¹¹ Aristotle: op. cit. 1970^b, pp. 12–13.

¹² Z. Vendler: op. cit. p. 195.

¹³ R. M. Hare: *The Language of Morals*. Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1970.

¹⁴ Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*. Y. M. Dent. London, 1948, XXI. IX. 9. p. 238.

¹⁵ *J. R. Searle*: Deriving "ought" from "is". *Searle*: Speech Acts. Cambridge University Press, 1969, pp. 175–199.

¹⁶ *G. J. Warnock*: Contemporary Moral Philosophy. Oxford University Press, 1967, p. 40.

¹⁷ *Ibidem*, p. 55.

¹⁸ In this context Marx's remarks on the social nature of language have immediate relevance. Marx's concrete analyses of the use of certain words (property, value, etc.) are also of great importance; they are truly semantic in the modern sense of the word. The analyses referred to demonstrate that according to Marx class relations and class ideologies are reflected in language, in language use. His examples can be adapted to contemporary practice by realizing that social relations and ideologies occur in the form of special semantic subcodes also on the level of the formal organization of language. Out of the factors constraining the descriptive meaning of value terms (the standard considered to be the criterion) certainly socio-economic and ideological relations are the most decisive. As was seen, according to Marx these are not extralinguistic, that is, contingent, but coded features.

EUROPE, BEWARE!

IMRE SZILÁGYI

Department of Philosophy, Faculty of Arts
Loránd Eötvös University

Budapest

The relationship between peace and the intelligentsia has more than once become a question of central concern for the Hungarian intellectual world. This was the case before and after the two world wars when thinkers were evaluating the lessons of world-wide conflagration.

Mihály Babits, Béla Bartók, Mihály Károlyi, Zoltán Kodály and Zsigmond Móricz reckoned with this problem just as much as L. Tolstoy, R. Rolland, B. Russell, and H. Barbusse. All of these men analysed the twentieth century role and responsibility of science, the arts, and philosophy. The name of Vilmos Szilasi also belongs to this group. Directly upon the effect of Babits's stand, Szilasi took pen in hand in the cause of examining the responsibility of the intellectual. It was at this time that the bellicose nature of national socialism became obvious. Thomas Mann had already desperately defended values and had written his famous article, his warning entitled *Achtung, Europe!* (T. Mann 1945. 67-91). One of the characteristic philosopher eyewitnesses of this period was Vilmos Szilasi. Nothing describes his philosophical rank better than the fact that following in the footsteps of illustrious predecessors such as F. Brentano, E. Husserl and M. Heidegger he became the chairman of the department of philosophy at the University of Freiburg. In spite of his European reputation, however, his work is little known in Hungary. After all, he spent a large part of his life teaching in Marburg and Freiburg. Thus few people know that intellectual and everyday connections tied his work to the circle around Babits. Insight into this mutual influence, however, is revealed by the correspondence recently published in the *Irodalmi Múzeum* (Literary Museum) series. One of the most important documents of this friendship — especially as it refers to Hungarian life — was the dispute which developed in connection with Babits's study *The Betrayal of the Intellectuals*. The difference of view between the philosopher as well as their agreement can be indeed instructive. Today the choice between war and peace is a question of topical concern for Europe and the world. Consequently, the magnitude of the responsibility shared by creative minds is not a matter of indifference. This is what we wish to remember upon the fortieth anniversary of the poet's death and the fifteenth of his friend. A special cause for remembrance is

given by the fact that it has now been fifty years since the outstanding artistic achievement of Babits was recognized by the granting of the French Legion of Honor (Gál, 1984. 4.)

1. Prelude and the birth of a thought

Vilmos Szilasi evaluated Mihály Babits's creative activity from the start as the most significant native equivalent to world-wide bourgeois philosophical endeavor. He held that the Hungarian master was the most philosophical poet of the world literature in his age. (Letters 153.) The beginning of their friendship was connected to both philosophy and literature. It began when Babits reviewed the 21 year old Szilasi's book on Plato in the 1910 *Nyugat* (Gál, 1. 9 – 10.) Even after leaving for abroad Szilasi kept in touch with the poet-couple. The Europeanistic view tied them together. Babits's significant scientific learning, which in Hungary has hardly begun to be appreciated, was probably stimulated by this friendship. True, this stimulation was mutual: Szilasi, for example, in order to underscore Babits's perfect lines of verse, quoted from the poet's work on Bolyai (L. 22.) It is obvious that the reason he mentioned one of the discoverers of non-Euclidean geometry was that in this period Bolyai's work was extremely important to philosophers interested in the natural sciences. Outside of Germany in France and also in England great attention was devoted to Bolyai's achievements. Intending to execute a new Copernican revolution in opposition to Kant, B. Russell and A. Whitehead also highly regarded Bolyai's work (A. N. Whitehead 1948. 217 – 222.) Babits on the other hand not only read W. James but was also among the first to read Bertrand Russell's *Icarus*; after all, he was just as much interested in the future of science as he was in the future of humanity. Szilasi's friend, however, was not indifferent to the Cambridge school mainly because Ferenc Békássy, who began his career as a poet and ended in tragedy, belonged to this circle. Moreover, his acquaintances had Madach's main work published in English. The exclusive undertaking of V. Woolf, the Hogarth Press issued the *Tragedy*. On his deathbed, Babits talked about the author of *Orlandi* with Szilasi's wife (Babits M. M. 1980. 1. 245.) But already Babits's review of *The Monist* shows that the poet's scientific learning even in his youth was up to date. The effect of this interest can easily be discovered in his philosophy. Szilasi, who was at the same time a chemist and a philosopher understandably kept alive the poet's interest in both areas. The friend abroad rendered account in his letters not only of his philosophical endeavors but also of his successes as a chemist. The significance of this correspondence for the history of philosophy is indeed large. It is through Szilasi that Babits becomes acquainted with some of the leading philosophers of the age, in whose work can be found features very similar to those in Babits's own work, as in, for example, his *Halálfiái* (Sons of Death). Thus Szilasi was the first to draw a comparison between Heidegger's *Sein und Zeit* and the Hungarian author's novel. In his evaluation both works are masterpieces. In regard to Heidegger's book, Szilasi wrote, "In significance in its formal

beauty, and in the fact that it expresses the problems and spiritual structure of a generation, I felt that it was a worthy companion to the novel of my great friend Mihály Babits. (L. 113.) The intellectual value of the connection to Heidegger received its foundation in the fact that Babits was an outstanding Greek scholar. But the success of *Sein und Zeit* also interested the Hungarian poet. Babits writes: "True! Actually I didn't even thank you for the wonderful gift. What kind of success does Heidegger's book enjoy among the philosophers? Send him greetings in my name, if he still remembers me" (L. 117.) The German philosopher not only "remembered" the Hungarian poet — Szilasi wrote more than once in reply but "the first thing when we arrived was that Husserl and Heidegger most warmly inquired" (L. 121.) of their Hungarian acquaintance. This direct connection was only deepened by the fact that Szilasi and his wife were on a familiar basis with the author of *Sein und Zeit*. Thus it goes without saying that the intellectual-dispute — begun anew by Julien Benda — and its effects abroad as well as the Heideggers were frequent topics in the correspondence. Thus, writing about his German philosopher friend, Szilasi informs the folks back home: "Heidegger is always inquiring about you and would very much like to see Mihály again. Things are going very well for him; he is absolutely happy and contented and is having extraordinarily great success. Soon he will release another book on Kant. He took active part in the intellectual-dispute discussion. I translated Miska's article for him as well as my own article. . . — Lili (his wife — Sz. I.) is "occupied" all day long — She attends the university, cooks, models (for Aurél Bernáth — Sz. I.) teaches piano to the Heidegger boys. . ." (L. 127.) This kind of help frequently occurs: for example, when Mrs. Heidegger was sick, Mrs. Szilasi went to take care of the children." (L. 86.) This very tight connection broke off when Heidegger accepted the rectorship from the Nazis. At this time — on August the 24 th, 1933 — Szilasi writes to Babits: "Publicly I cannot receive a commission to lecture, but it is Heidegger's wish that I continue to teach privately I don't think that under the given conditions with the intellectual degeneration I will accept his offer. . ." (L. 134.) The breaking of the bonds of friendship with the "rector dictator" was naturally not just of a private nature, but touched upon the essence of Szilasi's philosophy. This is clearly revealed by the article which he sent to the magazine *Nyugat* as a critique of Babits's standpoint. In speaking of the philosophical origins of his standpoint, Szilasi digressed upon the influence of phenomenology. He also outlines his method. This is what Szilasi writes: "Husserl's pioneering examination and Heidegger's existential ontology, to which this discussion connects itself, have already completed the task of determining the method". (L. 186.)

On the basis of Heidegger's existential ontology, Szilasi for more than one reason attached himself to Babits's endeavor, although he criticized the standpoint of the leading poet of the magazine *Nyugat*. The first reason which motivated him was that he realized: one of the source areas of Babits's human-poetic essence is to be sought in his relentless opposition to war. Having seen the deeds of his friend at the time of the first world

war, he become convinced of his friend's deep entimilitary antipathy. Later — on the twentieth anniversary of the poet's death — he gave voice to his remembrance of Babits's behavior: This wonderfully voiced sufferer, this both physically and intellectually overexcited spirit, fate threw into one of humanity's most excited and agitated ages. One had to watch out for him. One after — no — on on the circle he was seized by an uncontrollable emotion and shouting he began to warn the people of the horrors taking place around them. A more courageous and more rousing warrior of peace than he was not to be found at that time." (L. 22.) It is understandable, that Babits's declaration at the end of the twenties prompted Szilasi to think. His latest article was but a continuation of the speech given in 1910 at the Fogarasi Gimnázium and the 1917. study *Veszedelemes Világnézet* (Dangerous Worldview). (B. M. M. 1978. 2. 207.) Consequently, it is understandable that the friend abroad was shaken by this stubborn conclusion. He was thankful to Babits; after all for him, the words of the poet were "always so rousing". They stimulated him to deeds, because they stirred him from his inherent laziness. (L. 121.) Not just memories, however, spurred Szilasi when he decided to write his article on the dispute. The argumentative pronouncements of Lajos Kassák and others served as a direct motive. Szilasi considered the anti-Babits attack of the avantgarde grandmaster to be unjust. From this fact he concluded that the high level of the debate would be replaced by personal attacks. Moreover, Kassák had already not only once embittered Babits's life with his activist criticism. He had written about *The Sons of Death* and Kassák's criticism already at that time had been "very painful" to Szilasi. Szilasi saw from the misinterpretations "what obtuseness the greatest Hungarian poet and writer had to struggle with." (L. 114.) The most recent attack deeply affected the philosopher's ego. Not only did they insult the poet they also attacked the thinker. For Szilasi the poet was more than a friend. "Everything that comes from your pen is an event for world literature, a holiday for the whole of Hungarian intellectual life. But for me personally, it is simply always a turning point in my life. . . Szilasi wrote in 1930 — "Your intellect and your vision are the entire world. Your every word. . . makes felt the ancient source from which intellectual life grows, takes its strength, and ever again is born anew.

Only the pre-Socratic philosophers' passion, desire, vision, and jarring enthusiasm can be compared to your thoughts in their dimension of naturalness and primitive strength. Nothing is more alien to them than formal rationalism. They are nourished by the primitive matter of human life, and like the first philosophers their achievement lies in the endeavor to bring to light understood in itself the human 'physis', to bring it to the 'logos' The fact that your critics have not yet discovered the extraordinary significance for world literature of your work and your extraordinary richness proves their blindness." (L. 130.) This letter — in spite of all its partisanship — reveals an indisputable moral value: the selfless recognition and admiration of true greatness! Unconsciously he expressed that conservativistic 'revolutionism', which characterized both of his friends. On ma-

ny questions, the philosopher, deeply imbued with a new viewpoint, and the poet philosopher did not agree. Their relation, however, is based on the search for truth! Thus it was natural that Babits had to be defended against Kassák and Ignotus.

2. Kassák and Ignotus as well as the value of the philosophical viewpoint

Naturally, we can only understand Szilasi's antipathy toward Kassák, if we view it from the deep respect the philosopher had for Babits. Paired to this was their similarity in orienting themselves toward a rational worldview. The existentialist ontology heightened this intellectually; after all, as Heidegger had done, so too did Babits influence Szilasi's philosophical development. Babits's influence stems from the-up to now — seldom reported fact that the thinkers of Hungary — as a result of their 'finitist' experience-discovered the function of the Nihil-ontology sooner than 20th century existentialism with its Nothing category would give them credit for. The Sons of Death points this up very nicely, although here the Latinist-Hungarian intellectuals of the nobility, having already passed over into bourgeois conditions, plays a significant role. This is why Szilasi's phenomenological and existentialist evaluation is so natural in connection with the novel. Hungarian history — for different reasons — from the sixteenth century onwards knows the value of existence. Our anxiety springs from our situation of being! Moreover, the defence of the nation's and of humanity's (Christian Europe's) existence automatically became one in the deeds of John Hunyadi. Thus in our anxiety we feared for humanity also. Nothing, the Nihil, from this time onwards — Heidegger is not "simply" an existentialist — became the category of existence in our history. Some of the members of the loney national community experienced the anxiety-ridden situation of the Whole.

Not only the Western intellectuals experienced the shocks of twentieth century Europe in this way, but also the Hungarian Latinist stratum. For exactly this reason the philosopher measured the dispute in terms of the world literary greatness of his poet friend. The concern, even if for different reasons, is at one with the international concern! Szilasi, seeing the connection, in contrast to Kassák and Ignotus, was only capable of taking the measure of the debate concerning the intellectuals from the above described philosophical perspective. In the world war the being of humanity was affected existentially; consequently the Hungarian people were shaken, since at that time humanity was divided into national-class being. Thus Szilasi was not mistaken in his comparison. For this reason he regretted hurrying off his letter, but he still found the attempt to return the debate to a philosophical point of view to be adequate. The philosophical view is an indicator of the level of the arguments Babits sees this, and even if the pronouncements of Szilasi "trigger your passion for debate, then I have achieved more than I had hoped for..." wrote the philosopher. "From what I have seen of different responses it's my opinion that no one's reaction was worthy of your wide ranging and deep thoughts and they are of

such an amateurish and naively base (or in the case of Kassák's article childishly stupid) level it is hardly worth while for you to reply at all." (L. 123.) It is clear that for Szilasi in this debate one of humanity's — since then even more unambiguously justifiable — basic questions of being is at stake. Therefore, the question from the start desires an ontological viewpoint. In this way light can be shed on the entire perspective of the question. This is why he thinks that Babits's reply given to his article puts the question on such a plane that "it becomes obvious how much the becoming conscious of ourselves affects the most burning questions of humanity and its entire future and the putting into motion of this consciousness is the greatest merit of your esteemed behavior . . . in my opinion an intellectual event of greater significance can hardly occur at this time that the questions raised by you be placed in the center of debate and public concern more and more universally with greater and greater clarity for a longer and longer period of time. These questions are of different significance than those, for example, of the etymological dictionary . . . and the public discussion of these questions will have a different effect for the whole future of Hungarian intellectual life. (L. 123.) It is understandable after this how Szilasi could passionately reject the smallmindedness of Kassák and Ignóty. The attempt to degrade the philosophical viewpoint — for example, just to allude to the Baumgarten foundation — indeed made the avantgarde master's arguments into "puny impertinences". (L. 128.) But neither is Ignóty capable of looking to the Whole, that is, to consider the debate from the point of view of universality. Thus, "Ignóty's article was in its entirety a great silliness" — Szilasi wrote in the direct tone of their private correspondence — "because he did not understand what the issue was about; it was not to prescribe something for the writer or not to prescribe something for the author, but rather first to determine what it means to be a writer, what belongs to the essence of the writer — or rather to what degree does he lay the basis for the *writer's* peculiar being and activity. In this way, the question of truth affects the writing itself as a structural element of this unusual operation, not the question of whether the individual writer takes a position in his works on political questions, and if he does what is the position." (L. 128.)

Szilasi, therefore, as a philosopher following the most important philosophical currents of his age, clearly understands that a real thinker always raises his questions as history dictates them but in the meantime he does turn his eyes away from the essence of being. Of course, in order to do this he must incessantly follow the movement of historical being, so that the philosopher might give a real answer to the ontological question: what is being and history?! In this way he can understand what is the chief motive force of his age. The debate concerning the intellectual was appropriate to the endeavor to ascertain this motive force, for in the twentieth century the concern of war and peace — to this day — is one of the requirements for understanding the truth. For insight into this it is enough just to consider what the two world wars meant in Europe, that is, what did they bring about. It immediately becomes clear that the reckoning with the

dialectic of war and peace brought to the surface the most essential questions of humanity. They touched upon problems of being with which every significant artist and thinker have to reckon if they want to create something lasting. (For this reason the theme of war is to this day on inexhaustible one!) Of course, it is hardly possible to realize all this without a philosophical perspective; for example, the vision of war in Bartók's *Divertimento* does not reverberate because the composer during a walk caught sight of cannons being positioned along the Swiss border, but rather because the great artist reckoned with the basic questions of his age. In the history of a given period he examined the chief motive forces in wide ranging perspective. Bartók's work — as well as Babits's — both then and now warns Europe to beware! For the reason of the continuing existence of the Old Continent's traditions and human values there is much to be feared! Over against Kassák and the others, then, Szilasi was absolutely right. The experienced wars today make this correct view unambiguous. True, the wars — certainly independently of its intentions — had not only negative results (for example, the Leninist October, the system of socialist states). The intention in itself therefore, can not be the exclusive basis for evaluation! For this reason the question can not arise: was such a sacrifice of blood necessary for the result?! Babits's philosophical viewpoint with its broad perspective was the correct way of viewing the problem in so far as it touched upon essential questions.

Szilasi realized this. He did not agree with Babits's means. This is another reason why he wanted to reinforce with his contribution the valuelessness of the universal, that is, the validity of the philosophical way of seeing things. He is happy that in regard to the whole, the universal "I can express publicly my solidarity with you . . .," Szilasi writes. (L. 123.) The Freiburg philosopher, the outstanding Plato and Aristotle scholar, however, did not agree with Babits' platonizing viewpoint. This difference of view revealed itself most clearly in the interpretation of the relation between the eternal and the temporal.

3. The "eternal" and the temporal

The characteristic feature of Babits's neoplatonism is that he thinks historical behavior as certain pre-given primitive patterns (ideas) just as Plato himself thought. Szilasi began the debate by showing this to be the case: "My essential objection to your way of thinking" — the philosopher-friend wrote concerning the poet's latent platonism — "is that the strength of proof is derived from two previously accepted though not propositionally enunciated convictions, which are unacceptable to me. One of the convictions is that the superiority of the human spirit and its place in human life can only be guaranteed by traditional *rationalistic idealism*; the other conviction is that accordingly the literature which is adequate to its real purpose can only be literature which is adequate to the *classical* literary ideal." In what comes afterward Szilasi argues in the following way. Babits considers the eternal truths won by pure speculation to prescribe for all times

the rules of human life. Our temporal task in every present, therefore, is just to make sure through our creations that our age and we ourselves participate in these eternal ideas. These primitive patterns "standing unchangingly above the transient shadows of our lives, are even then the guarantors of a future if our stumbling steps move in an entirely different direction than the one shown by flaming visions extending into the infinity of our horizons." — Szilasi concludes. (L. 179–180.)

Babits quite naturally in both his literary historical interpretation and his critical evaluation distributes laurels and crowns of thorns according to his metaesthetic platonism. He measures by the idealized values of the classics. This literary view and creative principle also caused problems for public opinion in Hungary. Notably Zsigmond Móricz, in a later remembrance (Babits Mihállyal a Garda-tón), saw Babits's philosophical attitude and literary order of requirements in this way. It requires great Orphic care — Szilasi also writes — but this also can not be emptied and reduced to "supersticion" that is simple superstition, because poetry then becomes the aerial bird" without air. (L. 180.)

Naturally Babits is not the first in world literature between whose literary theory and practice a gulf gapes. This is why one can judge separately his independent philosophy and the philosophical content of his poetry. *The Sons of Death* can also testify to this divergence. Babits's article which triggered the dispute, on the other hand, proves that it is capable of raising a very topical question even if its partiality is determined by his relation the eternal. Though coming late, Attila József had already realized:

I thought that the song was only as much
as that which filtered through the thick
walls of the glass of loneliness.

.....
Now I understand you.

Disputing partners we stood opposed,
but you likewise bore witness in a different
case, from different ground than I did.

(Free translation of
Magad emésztő...)

Or in other words, we can dismiss Babits's solution and mode of argumentation (Attila József also dismissed his ideas), but we can not call into doubt the topicality and significance of his problems. Szilasi also evaluated the standpoint of the poet-philosopher in such a way, but he found his argumentation to be dogmatic. According to the friend living abroad we break away from tradition when we don't do what the great figures of the intellectual past of humanity always did. This is not more than to "*strive with our own strength from out of our own given situations to understand the lawful regularities of our lives and their interconnections*. The true respect for tradition lies in honoring and following that behavior which our great predecessors exhibited ... to take upon ourselves anew that selfless inter-

est, that simple and definite immersion, the know how of dealing with problems impartially and that solid, definite immersion into the problem, the attempt to get at the bottom of every human question . . ." (L. 180.)

Szilasi admittedly builds on Heidegger's analysis of existence and this basic position — in spite of its popularizing character — can clearly be read in the text. In contrast to Babits, Szilasi considers being — that of the intellectual as well — as that which reveals itself in the human situation that is through the given conditions of life. Consequently: every question affecting human being — therefore, that of the intellectual as well — has to be analyzed first in regard to its existential character. In this way we can get to the bottom of every human question affected by every situation connected with it. Or, in other words, we have to give an explanation for just what it means here and now to be an intellectual. Thus, it is not the eternal essence that we must turn our attention, but rather to the temporal because as a result of the imetrieveability of our situation the meaning of our being a writer is final. We have to find an answer to the question of what determines the essence of being a writer, in contrast to Babits who wants to measure the responsibility of intellectuals by an idea of the writer as someone who is beyond time in a pre-given way. The poet-philosopher — on the analogy of Kant's synthetic judgment — was of just the opposite opinion of Szilasi's inspirer, Heidegger (1930 — 29.) Babits wrote: Nothing comes out of nothing . . ." (BMM 1978 1. 313.) In a later article he formulates his opinion about the relationship between the writes and time in the following way: the creative person's "goals are *beyond time*, constantly, *painfully he clashes with time*: even though he is also a human being, and as a human being it is *after all, the children of time who are closest to his heart*. But he can not take into consideration human points of view . . . The art of the Novel binds him to a higher truth; his imperatives are much more cruel: they are almost inhuman viewpoints. What tragedy! This is the human world, personal and accidental Reality, all who know and love and also he himself (for example, in *The Sons of Death* — Sz. I.) is but a means to him, matter with which he deals in a sovereign fashion!" (Ibid 2. 167.) In this quote one can also discover the contradiction which later manifests itself everywhere in Babits's thought whenever he strives for the eternalization of the object of faith and knowledge as well as for the harmonization of the timeless and the present. At least since the work of Sa-int Augustine — one of Babits's favorite philosophers — like the poet many great minds struggled to solve the problem of the relation, one hardly capable of harmonization, between value above time (eternal) and temporal value. Babits's endeavor — in a theoretical sense? — is directed toward this since he placed his creative goal beyond time. With this step into the timeless, however, he renounced the end result; after all, he did not simply intend the epithet "eternal" to represent a work surpassing the point of time of its origin. Timelessness refers not just to the present but to everything which falls outside the whole of time. For this reason the entire content of his work — at least according to his theory! — is, as a matter of course impossible as something which exists *in time*. The problem is the following:

if the novel portrays something as being in time, then this something is eternal. On the other hand, if there was something eternal then it cannot be welded together with temporal content to form an artistic creation, for there is originally not the least bit of the present within it. It is incomprehensible, for the temporally existing creative person is incapable of reaching into the eternal. The timeless only contains absolute "parts"; thus — in Szilasi's words — Babits's construction of the novel is "without air" and through his works the reader can, at most, become acquainted with "the eternal peaks of the human spirit." According to Babits' principle the task of the novel is to bring word about the supra-temporal. (L. 180.) What divides Szilasi and the poet philosopher in the given question is that the friend from Freiburg gives first place to the temporal in his own thought. Babits, on the other hand, pays attention to the eternal, even though he well sees that his onesidedness is almost a tragical impossibility.

The poet-philosopher's response to Szilasi's arguments never came to life! Still, it is clear what Babits's new objections would have been. Babits's "response" was already contained in his essay "The Betrayal of the Intellectuals"; his article spoke out against every kind of ism (BMM 2. 220.) Thus, the existentialism which Szilasi represented could only be a view which touched upon merely a part of the age. This is why all in all he distributes his truths with respect to "time and place". The poet-philosopher, however, seeks the "entire" truth. (Ibid, 226.) Szilasi also noticed, however, that what Babits held to be eternal truth was nothing else than the idealization of seventeenth and eighteenth century rationalism, that is the idealization of a pre-given standard of value. This was entirely unambiguous when the Hungarian poet-philosopher formulated his — fideistic — rationalist scholar-artist ideal. He sought a compromise between the eternal and the temporal! Intellectuals "can certainly be faithful soldiers of Life and its temporal formations, and still be at the same time faithful soldiers of the timeless and eternal camp, upon whose flag is inscribed the truth, and whose leader is not less than God who Himself is the eternal and everywhere — one Truth" (Ibid. 221.) The deification of the truth of rationalism is naturally just as onesided an ism, even if Babits does not take note of it, as any other form which he condemns. In his Platonism of deification and eternalization, however, he made several very significant observations. In the course of his argumentation he came to feel that the truth of a particular people can express the universal truth of an age if in its concerns it summarizes typically all that which is the *identical* value of the nations and classes of the age. He writes: "It is a delicate text, but every great theme is delicate. And I feel that nowhere else than in Hungary can one speak more freely to this text. Understanding thereby not physical freedom but the independence of the Mind *Today the Truth is everywhere secondary, and in many places it is considered an enemy: Hungary alone pants, yearns, cries for Truth:* is the one among the nations whose most daring dream does not go beyond the most minimal Truth. If anywhere it is here that the old principle of Truth can hope for a home. This unfortunate and humiliated nation — the defenceless victim of military strength — in an

intellectual respect is more fortunate than the proud powerful: freely, it can look Thought in the eye, Thought of which Night is afraid and at the same time can love its country and the Truth. (Ibid 207 – 208.) Frankly speaking: if everywhere they lie, but somewhere they still openly pronounce the basic principle of the true which moves the entire age, then its contents are of universal value and not partial! This truth then, according to Babits was incarnated in the discernible fact that we are the defenceless victims of military might.

As a consequence of the letter even now we are far from being able to follow the upward arching path of the history of the peoples who have traveled the classical road Again, the process of our becoming a modern nation lagged behind. Yet on the basis of a universal identical Whole, we would have had several opportunities to become just that. Others, however, have become nations and thus it is our human right to become one also! Consequently: it is not privilege that we demand but only human equality! For this reason that call is moral which commands that intellectuals devote there entire strength to the elevation of the homeland. "After all the Truth itself can not demand anything other than the elevation of this unhappy people who are so painfully in the truth." (The poet philosopher was not alone in this conviction!) Babits felt that the present – the 1920 s and 1930 s – Hungarian destiny universally expresses the truth, that is, the new demand for national existence! This is why the building of the homeland, at the same time, means the realization of the basic principle and generally valid value of Humanity. The command does not require narrow minded nationalism, but the fulfillment of "human" value. The nation, thus, is in such a classical moment of the speaking out of the truth – not its realization – as when Hungarian intellectuals of earlier times followed and confessed as their own the great, fraternal ideals of human Morality (as Thomas Mann said: human rights – Sz. I.) in such ages when Tuth and Humanness were held in great honor and shone forth in great light." (Ibid 222.) Consequently: Babits stated, even if he didn't know it, that the right morality, politics, etc. recognized as generally "human" always became a universal requirement when all the sovereign people living on a similar or the same social level believe that their further development is realizable only by the some (identical) demands, strivings, and means. In this instance, they declare those requirements and values to be "human", which appear as the indispensable basis for the securing of the existence of them all. Babits argues in this spirit when he formulates the above said in the following way. "The beautiful word: Hungarian truth, which at one time stood for the truth of Hungary (its demand for a Truth valid everywhere)." (Ibid 223.) The explanation in parentheses – the everywhere valid Truth – is but the ideal (moral legal, political, etc.) expressions of the objectively identical conditions of the same (or approximately the same) independent peoples (classes). Looking back in history, Babits correctly saw this meaning. At the time of the writing of the article, however, he did not draw this conclusion unambiguously. But he himself said: in Hungary, the intellectual can at the same time love his homeland and the Truth Babits, at

any rate, is afraid of the risk of action. More precisely, he sees the formation of the future without ideals as being dangerous. This is why most of the time he gets as far as insisting on the importance of the truth. Albeit the latter is not just to be loved and spoken but also *realized*. It is just for this reason that Szilasi's critique is just, for as Szilasi correctly states "there is a very close connection between truth and life. At least as much as that *human life* receives some guarantee and fulfillment in the truth. This guarantee and fulfillment does not come *from outside* as promise and pronouncement: intellectual life has to justify itself." (L. 181.) Frankly speaking: intellectual life most effectively justifies its legitimacy, if it pronounces indispensable truths. In this case it justifies itself, that is, it is impossible to dispute, its reason for being! Although Szilasi also knows, that her truth never really expresses the eternal essence of the Entirety of human life, if at least contributes to the security and fulfillment of present existence. For this it is enough that the truth be spoken. It is even better, however — let us add — if it is realized! Although he also interpreted the criteria of truth in a narrow way. Szilasi, following the Heideggerian version of existential ontology, made a proposal for fulfilling the duty of realizing the truth.

4. *Life, truth and the world*

The philosopher — friend proposed that they thoroughly examine the relationship between human life and the truth. According to Szilasi — in the sense of Heideggerian metaphysics — the truth is not merely an epistemological problem, but also an ontological question. Human life, with the peculiar characteristic of its self form, belongs among the existents, to that which exists. This distinguishing feature lies in the fact that human life "in its course always consists of doing something. In this doing, in this performing human life creates the world for itself in a peculiar way and this world belongs to it and it finds itself face to face with this world in everything it does". (L. 181. Heidegger: 1972 113–125.) The phenomenological search for truth considers existence as an ontological existent which creates itself and explains why the "I" becomes what it makes of itself. Briefly: only that is true which can be a means leading to the goal of my praxis. Naturally we have to see this goal in order to exist together with others. Through this the fact that "we are radically ourselves" — Szilasi writes — "means that we are at the same time open, and with all the light which we can achieve for ourselves, we are at the same time universal". In agreement with Szilasi, we can say that the radical loneliness and temporality of existence is not *simple egoism*, for it reveals possibilities which in their disclosure become visible and capable of being grasped by everyone. Therefore, we would be better off to call the viewpoint of Heidegger — Szilasi *altruism* for "*the disclosure is made universally visible*" — he writes moreover it is done in such a way that it not only leads us to "and places everyone into a situation where one has to carry out the understanding of the truths of life by one's own strength and on one's own, but its greatest strength lies in the fact that it compels one to this carrying out, to

which it has supplied the conditions." (L. 182.) In contrast, then, to Babits's standpoint, Szilasi compels the community of those who see the problems clearly to carry out the truth, and requires not just love or understanding. His objection to Babits is undeniably correct, but he is mistaken if he believes that truth directs life. Life does not proceed in a fatelike manner from the not-true toward the true!

In their judgment of the role of tradition, the difference of opinion between the two philosophers is much more radical. Babits was more inclined toward the view of N. Hartmann (he also belonged to Szilasi's circle of acquaintances) who *did not identify the phenomenon with the essence* (1972. 53.) Thus, Babits, as well as Hartmann, considered the *tradition* of classical value — though eternalized — as by all means worthy of preservation! Babits was right in that one can not consider every deed of the *present*, that is, *activism* as the only essence. Consequently: not every possible act is at the same time essential! This statement is true! The possibility of something (an alternative) only says something *essential* in connection with the not-possible, the impossible! For this reason all we can know about action is whether it is possible or not! But about whether or not it is an *objective value*, that is, is what we want to realize with it true, it says nothing. Thus Szilasi himself experienced — his friend Heidegger even took advantage of it as a momentary possibility — that fascism was possible, but it was not valuable, because its representatives — remaining with our example — were not in the possession of the truth. Heidegger's personal "blunder" warns us that we, in spite of Szilasi's correct arguments, should not simplify Babits's standpoint, for a resolute activism does not mean automatically progress, that is, the following of value! This is why the poet-philosopher's question is justified: "Just what is progress?" Mediocre minds — Babits wrote — always their century different from previous ones. At the time of the debate, he wrote: "In the doings of the Mind they treat Topicality as if it were the only measure of value: so much so that the expected basis of criticism is not whether something is true, but rather is it tropical." The principle standpoint of the poet-philosopher which we have outlined is not to be doubted even today, after all, it is really impossible to conceive of history as if we always in every age progress from the good to the better! History is not fate, but it is also not genius! Here Babits, seen as a Széchenyi follower, can say that humanity does not progress continuously and in a straight line toward that which is Better. (BMM 2. 1978. 230.) The *isms* also follow but a few partial truths; thus, they are extraordinarily one-sided. The task, however, is just the opposite; it is to seek the inexhaustible truth incessantly. In this context, Babits can write with the justified self-consciousness of an original thinker that "if I don't want to be a captive of today, this does not mean that I want to be bound by yesterday." (Ibid. 233.) The poet-philosopher wants to look over the whole, that is, he demands an art, a science, a philosophy etc. of classical value, the creation of which he wrote a few years before — represents a peculiar compromise" between time and eternity." (Ibid. 137.) Only in this way — according to Babits — can we avoid surrender to relative truths.

In regard to the relative truth growing into the absolute. Szilasi was mistaken. It does not change his error in any way if we maintain that "the existentially conceived true is a value because it has visibility and is revelatory for the whole. In connection with his interpretation, with the Heideggerian conception of truth, Szilasi asks the following — Can it be supposed that from an existentialist point of view all truth becomes relative?! In this case, we might be justified in believing that every age, every nation, every group even every single person has his own individual truth which is not obligatory for any other age, group, or individual. The reason for this mistaken belief — he says — lies in Leibniz's monadic theory, which claims that humanity is composed of isolated individuals, all of whom reflect the world and life from a different point of view. From the viewpoint of existential ontology this is not the case, for human life, just by reason of its nature to make visible, is public; by reason of its *structure* it is an *existing together*; it is open toward every community and it postulates the community within itself. The condition for the truth to become relative, for it to be different for one person than for another is that we first of all be in the truth . . . which by reason of the nature of community is not relative." (L. 183.) Moreover, the truth held by the many is not relative, because through its deepening the truth thus acquired can be expanded in every direction. This latter feature is indispensable, because this expandability we call the world." (Ibid. 186.) Through this, then, the truth finally reveals in the possibilities of the world the *freedom* necessary for creation. The intellectual, however, can become a traitor on the above basis. The possibility opens for him to "betray his own possibilities, and . . . at the same time the truth, whose place . . . is freedom." (Ibid. 187.) The above can be briefly stated with Heideggerian terminology in the following way, the intellectual, if that is what he really is, is a careful shepherd of intellectual freedom. He can not anxiously escape into anonymity! The standpoint outlined by Szilasi is now correct in so far as we accept the world as "given"; then indeed only the intellect can be free! He is mistaken, however, when he confuses the real world with the ideal sphere of intellectual directedness (intention). Simply put: he claims that the world is composed of merely the totality of the desires, *intentions*, hopes, goals, etc. of the I. (Ibid. 186.) Consequently, my freedom is nothing else than the search, according to my goals, for the truths of an immovably given reality. On the basis of Szilasi's interpretation of the truth, therefore, it is not hard for us to see that — similarly to Babits he himself builds his social philosophy on an ideal motive force. He builds on nothing else than a truth postulating in itself and *recognized* by a community living together. He builds on a result characterized by its intellectual nature; after all, the world itself is created by the intentional objects of our way of looking at things. (L. 186.) Nor does he consider that this temporal truth is nothing more than what was believed to be legitimate by the contemporary intellectuals of Germany. After all, it was Szilasi himself who wrote of Heidegger's *Sein und Zeit* that "it expressed the spiritual structure of a generation's problems." (Ibid. 113.) Babits formulated his thoughts even more precisely on the basis of what he had seen

in Germany. He noticed that the basis of existentialist freedom was nothing more than the sudden economic, scientific, artistic, etc. getting under way of an "americanizing Germania," feeling the deleterious effects of a damaged independence in its German being amidst an internal, merely apparent democracy and in its avantgardism almost entirely doing away with the past. Babits was hardly wrong!

His excellent critical sense also revealed itself in that he noticed that the given variety of existentialism was not some kind of supra-national trend!

A certain striving for independence is expressed in it! We can assert the latter fact not only in connection with Heidegger but also in the case of J. P. Sartre; after all, *Being and Nothingness* is a product of the 1940 s, a period in the history of an occupied country. The struggle of the resistance movement was at the same time also a struggle for French national independence! Babits knew this to be the case in regard to Heidegger; after all, he was always searching for the basic principle of one or another ism!

In Freiburg he felt with particular strength the patriotic enthusiasm there. (L. 217—222.) In Berlin, in Munich, on the other hand, he experienced the unconquerable germanic desires for Americanism's economic claims (i. e. imperialism — Sz. I.) (BMM 1978. 2. 249—252.) We can say, therefore, that the poet-philosopher very early on warned Europe that for peoples of such a tradition as those who live on our continent the Americans' "activism," lacking a long past, is incapable of being followed, for our blindness would at some time be fatally "injurious." (Ibid. 345—348.) His prediction came true! But Babits, at that time, suggested a means for resistance which reduced the value of his warning to mere naivete. Though doubtless that the poet is not a military leader who resists evil with the sword it is good if he knows when the pen is needed and when the broadsword! Babits at this time believed that the stylus was enough, after all, in Freiburg he calls attention to the international trade of books and magazines; in Berlin and in Munich he points to the *preservation* of the Greek and later intellectual values of the museums! (Ibid. 250.) Naturally — in his own way — Szilasi also shared in this naive humanism. The common feature of the standpoint of the two philosophers was that both of them recognized on ideal entity as the motive force of history. The difference is, in sum, that Babits builds his metaphysics on eternal values, while Szilasi builds on temporal (life-oriented) mutual truth. The latter philosopher straightforwardly states: "The basis of existence of our life is mutual understanding, clarity, openness toward one another." (L. 184.) — Today it is already easy for us to see that fascism's drive for power could not be stopped by either eternal values or by the confession of a truth believed to be mutual, but rather it was the material (e.g. economic, military etc.) strength of the allies of the second world war which blocked its path Szilasi realized this fact only later, although according to his faith he saw "with" the light emanating from the whole of history" (Ibid. 185.) Now we know, however, that the allied states reckoned with the Whole of that time Babits's eternal values remained because what was at that time in the better half of the

world there was at work not only the past and the present but also the future. The allies represented human value in a given concern! Even with the help of hermeneutics, Szilasi couldn't have seen this future; he denied then in vain those traditional truth propositions which the European humanistic or idealistic educated class created (Ibid 182.) In the interest of truth, they even called into doubt the traditional value of words. Thus, they thought that even in respect of language they could begin their analysis with the Nothing, which later became the central concept of Heidegger's philosophy (M. Heidegger 1930. 10 – 16.)

5. *The rule and sin of words*

On several occasions Babits records the teeming which he experienced on his visits to Germany. From the point of view of the age's scientific and artistic upheavals, the fact is particularly important that – on the request of the Szilasi family – he stopped in Munich. This city was not only made famous by the role which Nazism played there. At that time it was considered to be one of the most significant centers of quantum physics (W. Heisenberg 1975. II – 127.) The friend in Germany bought a villa in Feldafing and they went boating on Starnberg lake, as also did the young Heisenberg. (1975. 61.) Szilasi could see up close not only the development of the Heideggerian philosophy which was formulating new "basic principles" for life but also the formation of modern physics (F. Weizsäcker. 1980. 30.) This group of physicists, for different reasons, of course, indeed spent a great deal of time with the question of the insufficiency of language. (Heisenberg Ibid. 167.) Moreover, both areas of knowledge connected themselves to the standpoint of Plato's *Phaidros* (Ibid. 182.) and its representatives studied Kant's philosophy. Babits also was familiar with their scientific achievements. But in regard to morals he was inflexible; this is why Szilasi wrote in counter-opinion that "the reason for the deterioration of morality is always the taking upon oneself of the respect for dogmatic" truth propositions". The exaggeratedly living strength of words, of a repeated ideology, which has no life ... just speculations... its effect ... lies in its mystical magnificence, In place of concrete analysis, he puts Words, Propositions, the bottle of Truths, (I. 183.)

The thought of a culpable language, however, did not strike Babits unexpectedly, due to the good offices of his acquaintances in Hungary. After all, Vörösmarty had written (e. g. Love of Homeland) about the "sin" of language, but others among the Hungarian writer philosophers (e. g. Attila József) had stressed the same. Among the poets, moreover, he could have heard a counter – opinion in the *Kalibán* from one of his antagonists – Lőrinc Szabó.

Not only does the *Kalibán* hold opinions similar to those of Szilasi, but also in *Satan's Masterpieces* we can read lines trampling on eternal truths. Thus, Babits was safeguarded from the activists from the aberrations of the followers of an ism's aesthetics by his own classical conservatism. In this much, they agreed with Szilasi: they held in common the condemnation

of a secessionist, activist "socialism." But they were unable to differentiate between the dictatorships on the basis of their contents! Nor did Szilasi spare the behavior of the Neokantians, for he saw that in their works "out of the Kantian thought have become words, which can be placed freely here or there with formalized skill. Originally they grew out of the examination of the facts of life . . . But the later puttering with propositions no longer examined only life, any reality, but rather with the aid of some logical principles . . . it examined word truths concocted out of word truths. It speculated and it has not even asked what are the possibilities of the verification of this speculation . . . and they leave out of consideration what real proof or the exhibiting of reality consists of. Materialism, skepticism, the ideal of the dialectic of socialism, all these are the children of an invented idealism. Thus, beside the great light which was created by an all surpassing exemplary life in its gigantic struggles for truth, the scholars of the letter and word can only bring their small isolated candles to a flicker, so that by such weak light only the bling darkness becomes visible. The truth, however, is the making visible of the light, not the communication of word — results. Not one of Plato's dialogues ends with "a result." . . . (L. 188.) The quote testifies to the fact that Szilasi and Babits opposed both to a secessionist decadence — the essence of which had already been stated by Nietzsche — as well as to the socialists who "suffering" a left wing infantile disease, followed a timeless dialectic. From the reference to Plato it appears, that Szilasi — in the given question — similarly to Babits — had chosen an incorrect means for the realization of their truth. He himself does not say anything more than that the intellectual must be a person of sight! Or: let him be conscientious at the time of the thorough analysis of the problem (concern)! Let him not believe in discredited words! Babits's conservatism did not deny the latter, it just asserted, that the truth can not break with eternal values in a secessionist way. To see out of the present, after all, is only possible with the help of the past! (BMM 2. 314.) Consequently: we can not confuse a "will to power" (Nietzsche) striving for world rule with the real truth and the future, for the classical past belongs organically to the latter.

In brief, the direction of the desire of a people for world power and the course of objective historical development do not necessarily have to coincide! This is true! This fact was clearly proven by Nazism. In Hungary, therefore, it is not the chances for victory that we should be weighing, but rather we should be weighing, but rather we should search for the harmony of the world historical perspective according to our own peculiar characteristics, that is we should pay heed to the everywhere valid, eternal truth which is beyond time. (Ibid 2. 460 — 62.) Babits only enunciated this requirement, but he could do no more than this. In the "here and now" of Hungarian history he had a presentiment, expressed in Platonic fashion, of the things to be done. Ha himself, in his theory, was just a "seer", which Szilasi — as we saw just above highly valued, but he rejected the dogmatic cult which Babits espoused concerning eternal values. Szilasi, as well as Gyula Krudy in his novel *Seven Owls* (Hét bagoly), considered valueless verbosity

to be harmful. This is why Guszti Szomjas sighed, for he saw "how much vitality and desire to act was destroyed... in Hungary ... by vain conversations. The people here are all born orators and dreamers. They would more gladly build up an entire human life out of a castle of air, than to do fifteen minutes of serious work..." (1974. 27.) Thus, the question becomes understandable, even if many did not see it; what do they have to do?! Talk waters down even the essence of what the intellectual elite has to say!

6. The intellectuals or the blind and the seers

According to Szilasi the real intellectual is the person "who has made the art of making something be seen into his daily bread." (L. 185.) This is why he must always stand in a radical relation to life, that is, he must be in the vicinity of being, in order to disclose it. This is why they seek the "arché" in themselves, so that their words can again "find their way back to the roots." (Ibid. 191.) Thus, disclosure and the ability to make seen belong to the intellectual, as well as to human life in general, as an ontological essence. (Ibid. 182.) This continual tracking down of being can not be deduced from dogmatic propositions, general ideas, constructed pieces of knowledge. Attila József is more precise in his formulation when he writes in connection with Bartók: The intellect in general is only given in the form of a problem: in the appearance of the problem of intellect, consciousness, and being." (J. A. M. 1977. II. 369.) In brief, it exists in thought's — of being, and according to Heidegger this is why being addresses man, when he asks in speech about the existent. Szilasi is absolutely correct when he talks about the stiffness experienced in Babits's thinking. In the XX. century we repeat in vain the propositions of XVI–XVIII century fideistic rationalism, for this is only "empty talk." One of the conditions, after all, really lies in grasping the thought of the age. Babits, then, on the other hand, was not mistaken when he stated that we can not consider any praxis as true simply because many people do it together. This is the *l'art pour l'art* interpretation of practice, that is common activism, with which every kind of activity can be justified. Szilasi took this into consideration when he defended Kant and Nietzsche. The latter philosopher he praised for his brave and daring deed with which he served the truth of his age, and for the fact that he did not keep on repeating great, soulless Propositions. The battle was being waged against blindness, that is, "in essence it was being waged against lying; in fact, it was being waged against the worst form of lying, selfdeception, which also elicited Plato's sharp criticism. The struggle for truth was in the first place a struggle against lies, even more against fancied conceits, against empty propositions, which are no longer capable of life, against selfdeception so that human life might arrive at the ultimate consequences of those truths which lie in the interconnections of every age." (L. 188.) In brief, let the world be free of lies! This feature of Nietzsche's behavior — as a result of Schopenhauer's direct influence — was doubtless for real; it revealed itself in Hungary in Ady's poetry, as well as in Béla Bartók's worldview. (1974. 81.) Naturally,

however, the "sin" of words is in the first place that of their users, as the present-day poet-philosopher Ferenc Juhász holds. (1980. 461–464.) At any rate, Szilasi correctly writes that the intellectual can find the truth only if he himself can see. From his being able to see it follows that, "He is least of all free to stand under the rule of verbal truths, traditional propositions, traditional visions and forms. He is the conscience of humanity, as you said, and the conscience is a word that calls, which in the experiencing of the past, and in the understanding of the present it calls for the decision of the future. The intellectual must know how to respond to this . . . so that his response can be the esponse of all of us, a voice speaking out of the conscience of all of us." (L. 189.) In this standpoint, it is indubitable that the intellectual really can not be the regent of merely verbal truth. Rather, similarly to R. Rolland, or in Babits fashion, he has to become the living conscience of opposition to war. It is just that our conscience in itself does not give a guarantee that our deeds will be valuable. With a carefree conscience an enormous number of sins have been committed! It was just at this time that with the greatest calmness of mind they drove Einstein from the university; and Einstein's worldview as a physicist influenced Babits's view. For this reason, the persecution of the scientist affected Babits in more than one way. He could have been informed of these happenings at home, for he took part in Mihály Károlyi's peace initiatives. In this political environment, on the other hand, the Széchnyi kind of view was also a chief basic principle and as a result of which it was thought that the primary and foundation-stone for the building of society was a pure morality. Thus, it is clearly apparent why Babits was so attracted to this camp. Here, they not only took the measure of the value of Einstein's scientific theory, but of the moral and political consequences of the physicist's situation Babits's relation to Szilasi just served to strengthen this sensitivity. But the "red count" himself — through Lajos Hatvany — already in 1917 stated concerning the works of Ady, Babits, Móricz, Ernő Szép, Kosztolányi, Margit Kaffka, and Karinthy that they opened up a "new world" for him (M. Károlyi 1978. 174.) The observation concerning Bolyai, however — beside the Károlyi type of peace politics — is significant from another point of view just in connection with Babits's standpoint. Those discoveries which contemporary German science produced also occupied the mind of the "red count" himself. The news also came to him of those happenings to which Heisenberg, already in the twenties, had been an eyewitness. (1975. 66.) Károlyi himself had an indeed original understanding of the Einsteinian theory, which he outlined in a letter of humorous note to his wife. This idea is significant because it shows how those who desired to act in the Hungary of the twenties and thirties sought a new worldview basic principles for their actions. Einstein was right — Károlyi writes in September of 1920 Newton's theory has been overthrown, and with it all that has been taught up to now in physics and astronomy. The philosophies which have been taught up to now have also lost their basis. "If this is true, this means a much greater revolution than the economic political crisis of today. It is possible that production will be

based on entirely new foundations. . . . It is interesting that the social revolution and the revolution in physics coincide. I can not even express how much this thought fascinates me" (Ibid 687.)

The magical moment prompted Károlyi to make a daring connection in relation to the expected development of the society of his age. Further on, he writes: "The whole of modern technology which capitalism has used for its own selfish goals rests on inventions based on Newton's calculations. If now these calculations have collapsed, the capitalist production of today has collapsed, and together with it capitalism. But, if this is the case, then Marx's teachings have also collapsed, for these also begin with the expropriation of today's inventions.

. . . The French Revolution, the victory of the third estate, the fall of feudalism, the development of the capitalist system — all of these would have been impossible without the Newtonian formula" (Ibid. 687 — 688.)

Károlyi who was not a thoroughly trained Marxist or physicist, correctly noticed only that in the history of the industrial revolution — above all, in England — Newtonian mechanics played a decisive role. This function is unambiguous in such cases as the loom or James Watt's steam engine. The spread of the steam engine revolutionized the economy (Lane 1960. 94.) Károlyi also saw very well that the social revolution and the revolution in physics were very closely inter connected. In regard to the already mentioned discoveries, however, both in the case of Newton and of Marx he held an avantgarde position. Moreover, his viewpoint reflected a mechanical view of history. In the areas under question as well as in politics, he believed in the complete deniability of the past. Personally he really did everything he could in the interest of destroying his own high standing in society, that is, his feudal pre-history. In the radical rejection of the past (feudalism), then, he stood closer to Szilasi than to Babits. The poet-philosopher saw more originally than both of them in the understanding of the philosophical content of the given question. Babits's extraordinary perspicuity in philosophy and physics — more precisely in metaphysics — reveals itself in that interpretation where he recognizes the philosophical value to be expected from modern physics. The disputed essay already has a lot to say about this. These remarks also shed light from a different angle on his views concerning eternal morality. His originality is due to the fact that following in the tracks of Bolyai, then B. Riemann, G. Cantor, H. Poincare, E. Rutherford, B. Russell, M. Planck, N. Bohr and others already in 1928 he took note of what Heisenberg — according to his own avowal — at this time formulated into a definite theory. (Ibid. 83 — 138.) Babits, similarly to Szilasi and Heisenberg, spoke very critically of pragmatism, instrumentalism, etc. According to him, the above mentioned schools did not take into consideration that "the Truth has different levels. . . . Euclidean geometry is just a special instance of Geometry, one of the infinitely many possible geometries in particular, the one which is valid and usable here on Earth and at small distances beside a roughly unchanging temperature. Is it not possible that moral truth also has such different levels? (1978. 2. 233.) This is the question which was

posed in their area of expertise by the two greatest figures of twentieth century modern physics, N. Bohr and W. Heisenberg, to Einstein in the course of the creation of quantum theory. (975 93.) Heisenberg viewed the interconnection, in his own special branch of science, between Newtonian mechanics and quantum mechanics in the same way as Babits viewed the relation between classical morality and the morality of the modern age. (Ibid. 132.) The essence of Babits's philosophical standpoint is that he attributes just as important a role in the sphere of culture to the enduring as to that which is arising. That which endures (repeating form) has already justified its right to existence, while that which comes in the future (discontinuity) can be both valuable and its opposite. In his judgment of the course of time he stood close to the view of N. Hartmann. (1972. 353.) In this he didn't join forces with either Szilasi or Károlyi. Babits at any rate — perhaps in his knowledge of Cantor and P. Dirac from Cambridge — finds congenial that philosophy, which comes close to solving the problem of how with knowledge of modern physics the problem of being can be raised in a way different from Heidegger's approach (Babits also had an excellent knowledge of mathematics!)

Directly, however, he pointed out the connection between discontinuity and continuity, the interpretability of the twentieth century. He gives reasons for why here under conditions on earth we find repeating forms (eidos) while at one "level" higher wholly new forms are to be found. He writes: "Is it not possible that classical morality like classical geometry is just that level which developed under conditions suitable to earth? In this case the truths of classical morality would be just as unchangeable on earth as is Euclidean geometry, just as beyond doubt in regard to our lives as the fact that two and two are four: and still there would remain every right and freedom of a holy doubt on the levels of higher horizons. "In Babits's standpoint — despite the false analogy — one thing is beyond doubt: partial truths (for example, utilitarianism, egoism, etc.) are not capable of being absolutized just as truths enunciated in a wider context are not of a superior nature, for they only refer to a more complete relation! Thus the sociologically measured truth which Szilasi advances is just one among many. (The community, for example, is not always absolutely right vis a vis the individual. Babits writes: the "Truth is inexhaustible; it does not become smaller but greater. And if new skies open before us, this does not mean that the old becomes smaller. And the relativity of every height only promises greater heights. The world is infinite. . . (BMM 2 233.) Thus Babits at the earliest possible came out against the destruction of reason in the name of the infinity of the world. The imperative of his moral standpoint can be formulated in the following way: *do not let a single partial truth become lord over us, for this would mean the infringement of the infinite Whole!* (With an example from today: correct economic policy must go together with a good class — stratum —, nationality cultural policy as well as with an appropriate democracy!) He was taught these things by history and science. We can say, therefore, that from Babits's Bolyai a straight road led to the explanation of Heisenberg's theory. Among contemporary

Hungarian Europeanistic thinkers and politicians he formulated an original viewpoint in his philosophy. Looking out from his cage, he found that new world to which Szilasi had also brought attention but in the name of a partial truth. The one who sees also according to his friend destroys the walls of tradition. The philosopher likewise found that "the original difficulty of life is just the many blind walls, the covering up of so many things and this is what we bump into at every step with the weight of non-comprehension on our souls. The real intellectual destroys just these walls and in doing so he opens a free path. He is only a traitor if he cautiously protects every wall and even strives to raise his own." (L. 191.)

For the "felling of walls", however, Szilasi thinks that we must brace ourselves "in time". For Babits, on the other hand, the enduring can also serve as a brace, that is, timeless value is *also* indispensable for seeing the truth. In the debate, this "eternal" is not different from unconditional peace. The English orientation only strengthened him in his standpoint. Through Békássy's poetry and through B. Russell, M. Keynes and others he arrived at that wing of the Cambridge school which demanded peace. From the viewpoint of making peace timeless this connection has a double significance. The first is that Russell also felt that time in a certain sense is really not essential. The "now is important rather from a practical point of view than from a theoretical one. Very similarly to Babits B. Russell at this time also believed that we receive a *truer* picture of the world if we imagine things as if they entered the course of time from beyond, *from an eternal world*. He repeats everything that had been already said from the Greeks to Schopenhauer namely that time is that evil which digests everything which exists. (B. Russell 1976. 37.)

But Cambridge was also significant for Babits in respect to its philosophy of peace. This also explains his views differing from Szilasi's; after all he not only took part in the peace movement with Bertrand Russell, but — perhaps in the circle of bourgeois radicals — he became acquainted with the views of M. Keynes. Nothing is more characteristic of the Hungarian significance of these principles at that time than what Károlyi writes in a memorandum plan already in the nineteen twenties in the interest of avoiding the dead end street of Horthy's politics of revenge. "The road leading out of this dilemma was correctly indicated only by Keynes. The cruel peace can not be revised by arms, but only by greater democracy, economic organization, and a more pure moral self-consciousness. (Ibid. 751.) (Among the economists of the present age — with allusion to László Németh — János Kornai attaches himself to M. Keynes theory of economics. — A Híány Bp. 1980. 20 — 22.)

When examining the difference of opinion between Szilasi and Babits, we have to look at all the intellectual influences that come into play, for according to the essence of the basic principle of the poet-philosopher it is time which separates human (national) existences from one another and it is the intellect (e. g. the science of physics, books) which ties them together. The dissipation of blindness, therefore, is a result of time, for man does not see from his "cage". This is what happened to his friend upon the influence

of Husserlian and Heideggerian philosophy. Szilasi arrived at the revision of his own political views only after Hitler came to power. Heidegger, on the other hand, draws the final philosophical consequences in his article on Hölderlin in 1946. (Heidegger. 1954. 94.) Babits saw more clearly than either of them. Szilasi "in his outlined article, still writes in the following way: "Infinity is a privativum just as timelessness is. They do not reveal the best in a thing, but rather its shortcomings. Finitude is better than infinity, and time is better than timelessness. We human beings are finite and we are time" (L. 185.) He did not know yet that much praised time also works for Hitler!

7. *Time and the boundary wall of life*

In Szilasi's letter based on his new existentialism, time means the one existence of individuals *living together*. In his ontology, being is for this reason not more than that which "fits in" between birth and death. Thus, time is nothing more than the duration between life and death. Just for this reason "being" and "time" reveal an identical structure, for as Szilasi writes: "the structure of life is the structure of time, for the passing of life is the *passing of time* and because life is the unity of the three elements of time: the past, the present, and the future." (L. 185.) Ontology contains the moment of historicity, but Szilasi in his refutation of the "eternal" talks of the being of such an existence which merely ideally condenses into itself the unity of the dimensions of time. This piling up on one another is achieved by the fact that the elements penetrate one another organically. With this method he apparently goes beyond Babits's dogma of supra-temporality. In this much we can thank veiled, hidden being for time and for history, and even for thinking. As a result of a more thorough analysis, however, we discover that the eternal values of the poet-philosopher are more real than Szilasi's temporal existents. According to Szilasi, the required unity is after all only created by intellectual-psychological operation while in the case of Babits there are also objectified values (e. g. Divine Comedy, Newtonian mechanics, etc.). The interpenetration of one another — in Szilasi's opinion — only takes place in the intellect, for "the present is a remembering present, a present calling to commitment in anticipating the future and making present the past projecting the past and measured by the past the future, for thus in every moment we recapitulate the past and anticipate the future; this is why we are forced to *get to the bottom* of ourselves." This existence, therefore, is nothing more than the remembrance of the individual's consciousness of time interweaving itself, its standpoint and its picture of the future measured by this. In regard to real existence, Szilasi only thinks of some intellectual — spiritual existent. And then he thinks of the internal conditions which are important from the point of view of seeing in the present, revelation and understanding. To this he turned all his attention, for according to him — the being and non-being of existence is dependent on the latter, that is, it depends on not much more than the ontologization of Descartes's cogito. Moreover, he

started from the false conception, that existence is *only capable of thinking in the consciousness of its own being*

Then — he writes — “in every moment anticipating the end of our being every delusion, every self-deception every vain, selfish goal disappears before our eyes, and only that great responsibility remains, which answers to the question of truth.” Thus the consciousness of finitude is actually a condition for truth. It seems to him that only in this way that humanity can take seriously the importance of the search for truth. This is needed so that humanity “can learn from it, take the truth seriously and live for it.” (Ibid. 185.)

It is not disputed that Heidegger — Szilasi wanted to place in the center of attention one of the conditions for the search for truth, more precisely the *moral condition*. Frankly speaking, this is what he said: let us take deadly seriously that which we do! The boundary wall of life can be seen and beyond it there is no personal being! Szilasi and his friends naturally felt very clearly that their generation can not follow the blindness of their fathers; who only parroted the propositions of their forefathers. The new age needs new basic principles for action, for new conditions have come into being! We also only live once! Consequently, “The ‘eternally’ human is not given to us, only that which is human in all ages.” (Ibid. 191.) Or rather: let us not believe that we are in possession of the philosophers’ stone! In this he was and is absolutely right. Szilasi, however, in following Heidegger, overshoots the target. This happened because although he agreed with Babits that life is sick, he thought that the condition for its cure was to be found on the side directly opposite. According to him the symptom of the sickness arose as a result of the truths, living in words torn out of every context, and the propositions raised to the status of idols being given emphatic “respect.” (According to Lee Congdon Szilasi is referring to a new expected philosophical reflection with this remark. 1980. 38.) The condition for cure, then, is: the deadly serious search for temporal truths. We could say that it is a challenge to undertake courage! With this statement — no matter how correct in regard to Babits — the philosopher himself as a result of its polarization made the same mistake which he condemned in his friend. The absolutization of his great optimism is just as much a cult of “the truth of time” as the poet-friend’s clinging to the eternal. After all, he could not have absolutized the facts used for the inference. The serious sickness of his age is not valid for every age! He could only see in his arguments that in our day (i. e. 1929 — Sz. I.) The traditional but empty respect for the word had become the strongest: the Deniers of this populate intellectual life and render it sick.” (Ibid. 187.) As long as one speaks only of empty respect for the word, there is no debate with Szilasi. He states a serious criticism of his age. The exaggeration stems from the fact that he himself absolutizes. He does this in such a way that he offers the raising of the consciousness in regard to death itself as the only means of solving the problem. Thus he almost renders exclusive the fear of death in the search for truth. From this perspective war itself no longer seems horrible! It is also highly questionable that the human being can only see the truth in

anxiety ridden proximity to the truth. Are only swansongs true?! From all this perhaps all together the correct observation is that the consciousness of Nothingness in the given situation is the most clear, for the *knowledge of the Nihil* truly is only possible for us at the end. At this time the failure of individual being believed to be autonomous becomes most palpable. It stands before the final end — the living in the gateway of nowhere! Consequently, all together we know one more important item about the almost total meaninglessness of life: *we would live differently if we did not have to die*. This desire, however, only represents life lived concentrated in a moment. All together, we know only how we *should* live if we did not *have to die*! Just that the latter is a false illusion in the moment of the end. Szilasi, of course, also learned this nonsense from Heidegger. (1972. 253.) It is understandable, therefore, if for him the light of the minute, the mimesis of its power to shine through was the important thing. In the moment of the truth of the Nihil the philosopher feels that its power to be readily intelligible will be assumed. Naturally, the readily intelligible has not only a verbal condition but also a condition of being. But it is not a question of indifference what assures the ontological conditions of the readily intelligible. In common concern they understand the language of concern, i. e. human beings generally appear mature. There, where everyone fears, obviously — the language of fear is intelligible. But this situation is not the only condition! The truth given as the wage of fear, is not mitigated by the fact that Szilasi summarizes his position as follows: The sufferings and joys of our entire being are our teachers, the struggles between love and hate, desire and disillusion, concern and fear of death, the painful hours of responsibility and the voice of conscience, also speak in such a tongue that is intelligible to everyone." (Ibid. 184.)

The philosopher deeply respected the truth, but he made the "truth of time" into a cult. He did this in regard to one of his inspirers and friend. In their principles they were opposed to one another and in debate they expressed their great respect for one another. This moral value in itself can stir succeeding ages to respectful memory.

WORKS OF REFERENCE

¹ *Babits Mihály* (1978) *Művei* (BMM.) 1–2 Szépirodalmi K., Babits Mihály (1980) *Beszélgetőfüzetei* (BMM) Szépirodalmi K., Babits – Szilasi levelezése. (A szövegben: L.) Petőfi Irodalmi Múzeum. Budapest, É.n.);

² Bartók Breviárium: (1974) Zeneműkiadó;

³ Congdon, L., (1980) Szilasi Vilmos és a magyar kultúra I.n. *Filozófiai Figyelő* 3–4. sz.,

⁴ *Gál István* (1972) Babits és Heidegger ismeretsége. I.n. *Vigilia*, 699–700. o.; Babits és Szilasi barátsága. I. n. Babits – Szilasi levelezése. É.n. (1981) Babits Mihály francia becsületrendje. I.n. Magyar Nemzet 42. sz.;

⁵ *Hartmann, N.*: (1972) *Lételméleti vizsgálódások* Bp.;

⁶ *Heidegger, M.*: (1930) *Was ist Metaphysik?* Bonn.; (1954) *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus.* Bern.; (1927) *Sein und Zeit* Tübingen;

⁷ *Heisenberg, W.*: (1975) *A rész és az egész Gondolat*;

⁸ *József Attila* (1977) *Művei (JAM)* 1–2. Szépirodalmi K.,

⁹ *Juhász Ferenc*: (1980) *Versprózák.* Szépirodalmi K.;

- ¹⁰ *Károlyi Mihály* (1978) *Levelei* – ;
¹¹ *Kornai János*: (1980) *A hiány* Bp.;
¹² *Krúdy Gyula*: (1974) *Hét bagoly* Szépirodalmi K.;
¹³ *Laue von, M.*: (1960) *A fizika története*. Gondolat;
¹⁴ *Mann, Th.*: (1945) *Európa, vigyázz!* Anonymus;
¹⁵ *Russell, B.*: (1976) *Miszticizmus és logika* Magyar Helikon;
¹⁶ *Weizsäcker von, C. F.*: (1980) *Válogatott tanulmányok*. Bp.;
¹⁷ *Whitehead, N. A.*: (1948) *Essays in Science and Philosophy*. Rider and Company.

EIN VERSUCH, HEGELS LETZTE ARBEIT ZU VERSTEHEN

ENDRE KISS

Lehrstuhl für Philosophiegeschichte,
Philosophische Fakultät der Loránd-Eötvös-Universität
Budapest

Das letzte abgeschlossene Werk Hegels ist einer eingehenden Analyse der Philosophiegeschichte durchaus wert. Außer seinem einmaligen Stellenwert innerhalb des Lebenswerkes hat der umfangreiche Aufsatz „Über die englische Reform-Bill“¹ von auch noch mindestens zwei Gesichtspunkten aus sogar geschichtstheoretische Relevanz. Der erste ist, daß Hegels Arbeit eine aktuelle Antwort auf die *Julirevolution* von 1830 war, die zwischen der Epoche der Heiligen Allianz und dem Vormärz eine durchaus tiefgreifende Wende ausmachte². Der andere Gesichtspunkt der antizipierten geschichtstheoretischen Relevanz ist es, daß die Entstehung der modernen politischen Theorie entscheidend konstituierende *Dreiheit der englischen, französischen und deutschen Entwicklung* offen und explizit in Hegels Analyse miteinbezogen wird. Selten wird es also in dem Maße einsichtig, daß die Geschichtsphilosophie der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt aus diesem gleichzeitig bewußten und unbewußten Vergleich dieser drei nebeneinander existierenden Entwicklungswege in demselben geistigen und historischen Raum entsteht. So tritt in der Philosophie ein Bezugssystem auf den Plan, welches das gebildete Allgemeinbewußtsein jahrzehntelang beherrschen wird und die auch die Besonderheiten der einzelnen Entwicklungen in diesen drei, mit vollem Recht als *idealtypisch* angesehenen Varianten erfaßt, während sich die einzelnen Gesellschaften nicht so sehr „positiv“, vielmehr „negativ“, d.h. in ihrem Unterschied von den zwei anderen Entwicklungen definiert bzw. identifiziert haben. Hegels bis ins Extreme durchgeführte Parallele zwischen der englischen und der preußischen Gesellschaft gilt auch als wichtige Station auf dem Wege dieser vergleichenden Selbstbestimmung und Selbstbesinnung der politischen Theoriebildung, die auf direkte Art dann unter anderem auch zu den *Deutsch – Französischen Jahrbüchern* führt, bei welchen die Attribute „deutsch“, bzw. „französisch“ in Marxens Zeit bereits eine klar herauskristallisierte Bedeutung hatten, die man idealtypisch nennen möchte. Daß der junge Marx selber diese Idealtypisierung heuristisch in Angriff nahm, bezeugen mehrere Texte³. Eine weitere Komponente der vorausgeschickten geschichtstheoretischen Bedeutung dieser Studie liegt darin, daß sie nicht allein die letzte sozialphilosophische Äußer-

ung Hegels ist, sondern – abgesehen von gewissen Jugendwerken – auch die direkteste politische Stellungnahme. Auch zur Deutung anderer sozial – und geschichtsphilosophischer Werke, wie auch zum Verständnis der Hegelschen politischen Einstellung selber, könnten also diejenigen Lehren beitragen, die uns diese unmittelbare Äußerung erschließt.

Wie sind gesellschaftliche Entwicklungen möglich?

Die *Julirevolution* von 1830 in Paris überrascht und schockiert den Kontinent, macht der Totenstille der Heiligen Allianz ein abruptes Ende und läßt in den europäischen Höfen Alarm rufen. Das erste Mal geschieht es jetzt, was in diesem Jahrhundert später immer banaler wird: entweder machen die Herrscher den Druck noch intensiver, um die politische Gärung bzw. Erosion niederzuhalten oder aber sie treten auf den Weg der Reformen. Über die *Julirevolution* bildet man auf dem Kontinent zunächst kein klares Bild, in der ersten Zeit wirft sich der omnipotent-mächtige Schatten von 1789 auf die französische Hauptstadt. Diese Tatsache beeinflußt die Reaktionen, die Analogie der beiden Revolutionen von Paris bleibt bis zuletzt sehr vital. Revolution bricht aber bald auch in Polen aus, was Rußland veranlassen wird, die Möglichkeit einer direkten Intervention zu überlegen. Da dieser Schritt von europäischer Geltung gewesen sein müßte, bedeutete dieser Prozeß des Überlegens auch für Preußen eine potentielle Destabilisierung. Revolution bricht aber auch in Belgien und Griechenland aus. Diese Ereignisse bilden den Hintergrund der *Reform-Bill*-Diskussion in England. Diese Diskussion zwischen Konservativen und Liberalen erwies sich als ebenso geschichtstheoretisch relevant, wie wir dies vorhin im Hinblick auf die Hegelsche Analyse feststellten. Die *whigs* wählten angesichts der kontinentalen Ereignisse den Standpunkt einer Ausdehnung des Wahlrechtes, während die *torys* dies entscheidend ablehnten.

Die Julirevolution sensibilisierte auch die Grundwidersprüche des preußischen Staates. Seine Identität als die eines nicht im „französischen“ Sinne freiheitlichen, aber doch reformerischen, stellenweise sogar erneuerungslustigen Königtums stand plötzlich unerwartet auf dem Spiel. Tritt Preußen in diesem Augenblick nach außen wie nach innen deutlich *gegen* die revolutionäre Erosion auf, so büßt es notgedrungen sein reformfreudiges Gesicht ein. Unterläßt aber der preußische Staat dieses Auftreten, so schwört er vielleicht selber die Gefahr der Umwälzung herauf. Wir wollen dieses „reformfreudige“ Gesicht des preußischen Staates freilich nicht kritiklos verallgemeinern, sondern nur auf zwei wichtige diesbezügliche Tatsachen hinweisen: 1. die *relative* Position Preußens in dem Jahrzehnt der Heiligen Allianz muß im Vergleich zu Frankreich, bzw. Österreich klar ins Auge gefaßt werden; 2. die Reform, sogar ein stetes „Reformieren“ stand von der Strategie Preußens nie fern, die Frage ist immer, wie man das interpretieren wollte. *Das Dreieck England – Frankreich – Deutschland (Preußen)*, dessen Spitzen als drei Varianten der zeitgemäßen bürgerlichen Gesellschaft überhaupt ausmachten, geriet also 1830–31 vor eine globale Zerreißprobe. Diese historische Situation macht den Kontext von Hegels

anspruchsvollem Aufsatz über die englische *Reform Bill* aus. Die drei Spitzen des europäischen Dreiecks werden nicht „nur“ wegen ihres eigenen Stellenwerts innerhalb der Logik der idealtypischen bürgerlichen Entwicklung, sondern auch wegen der Pariser Herausforderung im besonderen als *Elemente eines und desselben geistigen und politischen Strukturzusammenhanges* aktualisiert.

Die Hegel-Literatur hat eine gewisse Bedeutung der Studie über den *Reform Bill* jederzeit zuerteilt, sie hat jedoch bis heute den buchstabemäßigen Gehalt dieser Arbeit nicht ein einziges Mal in Zweifel gezogen. Unsere These beinhaltet demgegenüber einerseits, daß Hegel, während er die durch die Französische Revolution von 1830 hervorgerufene Diskussion über die *Reform Bill* analysiert, auch seine Stellungnahme zu den wichtigsten Alternativen der preußischen Politik formuliert. Diese These wird dann in der Richtung weitergeführt, daß der Gehalt dieser Studie – im Gegensatz zur Auffassung der bisherigen Literatur – nicht wortwörtlich zu nehmen ist, weil Hegel – im annehmbar vollkommensten Bewußtsein dieser Einheit des europäischen Geschehens – *camouflage* betrieben hat.⁴ Ließe sich diese These in dieser Arbeit unterstützen, so könnte es auch als aussagekräftiger Beitrag zur Deutung der politischen Philosophie, aber auch der politischen Haltung des Philosophen Georg Friedrich Wilhelm Hegel gelten. Zu unserer Annahme gehört, daß Hegel *jedes Detail* seiner Argumentation sorgfältig in den Dienst seiner Zielsetzung stellt. Der Aufbau dieser Argumentation schreibt etwa vor, daß es sich nur äußerst wenige Leser (vielleicht überhaupt nur zwei, es kann aber nicht ganz ausgeschlossen werden, daß es nur um einen einzigen allwissenden Leser ging) finden werden, die die „vollständige Sendung“ entschlüsseln können. So viel sei schon an dieser Stelle vorausgeschickt, daß Hegel sein Ziel anscheinend erreicht hat. Die primäre „Zielgruppe“ seiner Schrift hat in der Tat positiv reagiert. Die Angaben lassen sich sogar nahelegen, daß der König und sein engster Kreis so sehr sein Gefallen an dieser Darstellung Preußens fand, daß die in der Form der Sonderdrucke verbreiteten Versionen im Hofe gerade als Ausdruck dieser Freude, bzw. dieses Wohlgefallens gelten könnten. Das Suspendieren der Publikation der einzelnen Teile der *Reform-Bill*-Arbeit erfolgte auf die Intervention des englischen Hofes.⁵

Hegels Arbeit über die englische *Reform Bill* besteht aus vier größeren Teilen. Den *ersten* würden wir „Einleitung“ nennen. Dieser faßt auf eine durchaus offiziell intonierte Sprache die Ausgangsbedingungen zusammen. Diese Tonführung ist prononciert unpersönlich und – was stets sehr wichtig ist – in seinen Wertakzenten restlos preußisch-loyal. Den *zweiten* Teil verwendet der Verfasser dazu, die entscheidenden Details der Argumentation zu tragen. Er baut einen umfassenden Vergleich des politischen England mit dem politischen Preußen aus, welcher stellenweise auch durch deutsch-preußisch-französische Parallelen ergänzt wird. *Dieser Vergleich zwischen den beiden Ländern trägt also die Hauptlast der Argumentation.* Nachgewiesen werden hier die grundlegenden Unterschiede zwischen England und Preußen und der Vergleich entscheidet sich für Preußen (!), damit es einsichtig wird, reformfeindliche Schritte sind nicht notwendig,

weil dieses Land so hoch über den anderen steht. Der *dritte* größere Teil ist vollkommen homogen, er beschreibt die tatsächliche englische Situation, wie sie vor der *Reform-Bill*-Diskussion war. Dieser Teil gilt in seiner Konkretheit auch selbständig als wertvolles Detail der Hegelschen politischen Philosophie. Der *vierte* Teil als die letzte größere Einheit führt wiederum das für den Verfasser Wesentliche der zeitgeschichtlichen Veränderung aus und bestätigt die Einschätzung des zweiten Teiles, die Hauptargumentation also, wieder.

Aus der Geschichte der Interpretation

Der Grund, warum hier eine Übersicht der bisherigen relevanten Interpretation der *Reform-Bill*-Studie unerlässlich ist, besteht in der Absicht, die Aussage dieser Arbeit, die *camouflage*-These also, mit anderen Versuchen zu konfrontieren, um ihren Wahrheitsgehalt auch auf diese Art überprüfen zu können.

Es ist alles andere als Zufall, daß Rudolf Hayms Hegel-Monographie⁶ in der Deutung der Juli-Revolution im allgemeinen, aber auch in der der Reform-Bill-Studie im besonderen im Umfang ebenso wie auch im Gehalt bedeutende Gedankengänge enthält. Dieses Werk, als offen redender Niederschlag des frustrierten deutschen Liberalismus nach den vereitelten Hoffnungen von 1848, nähert sich mit besonderer Sensibilität einem Gegenstand zu, der scheinbar so quälend unmittelbare Einsicht in Hegels tatsächliches politisches Verhalten gewährt. Durch diese Logik erhebt sich die bis jetzt einstimmig rekonstruierte Hegelsche Einstellung zu den welt-historischen Ereignissen des Jahres 1830 und zu der *Reform-Bill*-Diskussion zur *universalen* Erklärung des für alle Ewigkeit enthüllten Geheimnisses von Hegels Politik. Bei Haym erscheint die Julirevolution als das Ereignis, welches die Hegemonie der Restauration brach und die Heilige Allianz irreparabel erschütterte. Dieses an sich treffende Bild wird aber schon im nächsten Schritt so gewandt, daß die Julirevolution als direkte und überaus praktische Negation der Hegelschen Philosophie aufzufassen sei. Bei Haym wird, gewiß nicht zum ersten Mal, nichtsdestoweniger aber mit der bis dahin wohl größten Prägnanz, sogar mit Leidenschaft, ausgesagt: die Juli-Revolution ist die fleischgewordene Negation der Hegelschen politischen Philosophie im ganzen, die im nachhinein Hegels „Versöhnung mit der Wirklichkeit“ in notgedrungen neues und keineswegs positives Licht stellen muß. Hegels politische Integrität wird somit wie automatisch in Frage gestellt. Für Haym und seine Generation stellte sich die Frage nach Hegels politischer Integrität nach 1848 ebenso vital, daher die stellenweise sogar brennende Leidenschaft und Ergriffenheit dieses Ansatzes⁷. Die Julirevolution, so Haym, präsentierte dem Philosophen des absoluten Geistes sogar zwei Rechnungen auf einmal. Einerseits erwies sich jetzt der Grundgedanke seines Systems als überwunden, die Geschichte „geht weiter“, der große Schlußakkord am Ende des Systems schließt die Schicksale der Menschheit nicht ab. Ebenso sei aber auch damit auch die Maxime seiner persönlich-politischen Einstellung ins Zwielicht gezogen. Eine offensicht-

liche Schadenfreude durchzieht Hayms Beschreibung dieser Periode des Hegelschen Lebens, wobei Hegel *explizite* mit „Kongreßpolitikern“ identifiziert wird: „Ein panischer Schrecken ergriff die Kongreßpolitiker: ein Mißbehagen ohne Grenzen bemächtigte sich auch des Philosophen der Restauration.“⁸

Dieselbe Logik leitet Haym auch darin, diese Arbeit als unvermittelt-offensive, restaurativ-konservative Tat und erst gar nicht als *camouflage*, geschweige denn als getarnte, nichtsdestoweniger aber gut lesbare politische Analyse zu identifizieren. *Der Philosoph der historischen Entwicklung* kommt demnach in erschütternde Verlegenheit, wenn die Geschichte (wie er es doch in seiner Philosophie thematisierte) nunmehr vor seinen eigenen Augen tatsächlich einen „Schritt“ weiter machen will. Schon das „Reformieren an sich“ ist etwas, so Hayms Interpretation, in dem er eine Gefahr erblickt.⁹ Kein Wunder, daß er auch Hegels Beschreibung des englischen öffentlichen Lebens, die wir bald eingehend charakterisieren werden, wörtlich nimmt, und so muß sein Urteil über Hegels politische Denkfähigkeit schon auf der trivialsten Ebene nur negativ ausfallen. „Eine einseitigere Beurteilung ist nicht denkbar, als die, welche sich ausschließlich an diese Schattenpartien des englischen Staatslebens hält und den Reichtum freiheitlicher Kräfte, die in denselben walten, schlechterdings übersieht.“¹⁰ Wir können das ganze Register von Hayms Hegel-Darstellung nicht einmal nur annäherungsweise andeuten. Das Psychodrama des verzweifelten Philosophen erlebt die Essenz von 1848 als Ausfluß der Hegelschen Philosophie und die Verabschiedung der revolutionären Hoffnungen als deren verdientes Scheitern. Erst jedoch vor einem im Prinzip vollständig rekonstruierten Hintergrund der Haymschen Seelendramaturgie ließe sich allseitig nachweisen, daß für ihn Hegels Ablehnung des „lebendigen Prozesses“ der Freiheit sowohl ein persönlich-moralischer wie auch ein gegenstandslogischer Mangel ist. Wir geben zu, daß bei einer buchstabengetreuen Lesart der *Reform-Bill-Studie* diese Auffassung nicht unhaltbar ist.

Die Vielschichtigkeit, sogar Widersprüchlichkeit der Haymschen Bearbeitungsweise Hegels kann jetzt nur kurz heraufbeschworen werden. Die erschütternde Frustration, der Wille, den philosophischen Gehalt aus der Hegelschen Philosophie herauszuretten und ihn zu einer späteren durch die moderne Wissenschaft akzeptierten Metaphysik zur Verfügung zu stellen sowie die oft ganz derb ausbrechende Schadenfreude – diese wären die leitenden Motive seiner Monographie. Sie alle führen – einander unterstützend – zu dem vorhin zusammengefaßten Urteil Hayms über die *Reform-Bill-Studie*: die Mängel des politischen Verhaltens (Haym spricht, um nur ein einziges fast beliebig ausgewähltes Beispiel zu nennen, „über einen selbstzufriedenen und angsterfüllten Bürokratismus“¹¹) führen zu philosophisch – logischen Fehlurteilen, bzw. Fehlkonstruktionen; beide Arten der Opportunität begründen einander wechselseitig.

Der Ansatz Hayms hat sich, wie wir es auch bei anderen Autoren sehen werden, in der Beurteilung der *Reform-Bill-Arbeit* geradezu Schule gemacht. Es ist deshalb gewiß nicht überflüssig, in Kürze auch auf jenes Werk hinzuweisen, welches mit der größten Wahrscheinlichkeit die Grund-

informationen zu Hayms Darstellung geliefert hat, und zwar auf Karl Rosenkranz' *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844). In diesem Werk widmet Rosenkranz ein ganzes Kapitel der „Kritik der Englischen Reformbill 1831“. Bei Rosenkranz finden wir tatsächlich eine Darstellung des Hegelschen Verhaltens, welche Haym zum Ausgangspunkt dienen konnte, *obwohl*, wie dies auch Rosenkranz selber eingesteht, keine authentischen Dokumente zur Rekonstruktion der Hegelschen Einstellung vorhanden waren: „Es fehlt an größeren schriftlichen Dokumenten, den Gemütszustand Hegel's in dieser Zeit genauer zu schildern ...“¹². Das Gesamtbild des einseitigen Hegelschen Verhaltens (zu dessen Rekonstruktion, wie gesagt, keine „größeren schriftlichen Dokumente“ zur Verfügung standen) entsteht also bei Rosenkranz auf eine absolut eigenartige Weise: *er zitiert einfach Niebuhrs Reflexionen auf die französischen Ereignisse*, mit der Argumentation, daß „man ... ihn (Hegel) gewiß ... (mit) Niebuhr“ vergleichen kann! Bei Rosenkranz entsteht also ein ganzes Kapitel über Hegels Verhalten im Jahre 1830, welches aufgrund von Niebuhrs Reflexionen zusammengezimmert wird! Rosenkranz führt im späteren einige „Argumente“ an, die alle die „aufrichtige“ antirevolutionäre Einstellung des Philosophen zu demonstrieren berufen wären, die wir in dieser Arbeit ohne Ausnahme als *camouflage* identifizieren. Bei dieser Stellung der Interpretation entsteht auch für Rosenkranz die leidvolle Aufgabe, die *Reform-Bill*-Arbeit im Ganzen des Lebenswerks zu situieren. Er löst diese Aufgabe zweifach (aber einfach!): als Einleitung seines Kapitels beschreibt er mit überdurchschnittlicher Einfühlungskraft Hegels Identifizierung mit Preußen so: „Er fühlte sich in ihm heimisch, so glücklich, daß er auch dem Konstitutionalismus sich entwöhnte und in dem monarchischen Prinzip als solchem auch ohne Volksrepräsentation, ohne Budget, ohne freie Presse, ohne Öffentlichkeit das Heil der Staaten fand.“ Scheinbar erwies sich jedoch diese Erklärung des „Hineinlebens in Preußen“ nicht als ganz beruhigende Antwort auf die von der so verstandenen *Reform-Bill*-Arbeit aufgeworfene Frage, weil er dann am Ende den Aufsatz als Produkt „krankhafter Verstimmlung“ qualifiziert¹³.

Die Aussage der Hegel-Monographie Kuno Fischers stimmt weitgehend damit überein, was bei Haym der Fall war. Mit Hilfe seiner weitreichenden historischen Perspektive und ohne die Last so persönlicher Ergriffenheit wirkt der Tenor dieser Argumentation nüchterner. Die Essenz derselben läßt sich wohl in der These zusammenfassen: Hegel meint, so Fischer, daß sich das Zeitalter der Revolutionen beendete und nunmehr endgültig die Zeit der mehr oder weniger konsolidierten, mit dem Staat ihren Kompromiß gemachten, *bürgerlichen* Gesellschaft einsetzt.¹⁴ Wegen der sachlicheren Form und der größeren historischen Perspektive können die Schwächen der vorliegenden Argumentation schon eindeutiger ins Auge gefaßt werden, als es bei der Analyse der *psycho-dramatischen* und in der Tiefe *verzweifelten* Haymschen Einstellung möglich gewesen wäre. Die erste große Schwäche erblicken wir darin, daß Fischer (wie vor ihm auch Haym) keinen ernstzunehmenden Versuch macht, den *Text* der *Reform-Bill*-Studie sorgfältig auf Gehalte und Einstellungen hin analysiert zu haben.

Die beiden Seiten dieses Zusammenhanges ergänzen einander gegenseitig: Haym und Fischer fühlen sich *einerseits* im Besitz einer makellos-einwandfreien Interpretation der *Reform-Bill-Studie* (und dadurch eigentlich auch der Hegelschen politischen Einstellung insgesamt) und schenken deshalb keine nennenswerte Aufmerksamkeit dem *Text* selber, und andererseits lesen sie den Text auch nicht gründlich, *weil* sie eine ab ovo unangreifbare Konzeption über Hegels politischen Horizont zu haben meinen.

In Herbert Marcuses Monographie (*Vernunft und Revolution*¹⁵) finden wir im wesentlichen auch dieselbe Beurteilung der *Reform-Bill-Studie*, nur daß nun die alte Einschätzung in die Sprache des Neomarxismus übersetzt wird. Die „Dynamik“ der bürgerlichen Gesellschaft setzte sich mit der *Julirevolution* wieder durch und die Ereignisse stellten für Hegel auch bei Marcuse dieselbe *Herausforderung*, die wir aus Hayms und Fischers gleichlautenden Überlegungen bereits wohl kennen¹⁶. Denkt man an die Leitidee der Marcuseschen Hegel-Monographie, an die „Negativität“, so kann das Gewicht der folgenden Bemerkung entsprechend gewürdigt werden: der ins Positive überschwenkte, d.h. mit der Wirklichkeit versöhnte Hegel sieht sich plötzlich mit dem historisch Negativen konfrontiert¹⁷. Marcuse denkt seinerseits auch überhaupt nicht an eine *camouflage*, so daß Hegels Gedankengänge als vollgültige Aussagen eines großen Meisters ausgelegt werden. So geschieht es, daß sich Marcuse auch explizit an die Beurteilung Hayms und Kuno Fischers anschließt, indem er die *Reform-Bill-Studie* als Produkt der „Angst und Unruhe“ und gleichzeitig als gültiges Dokument der Hegelschen politischen Einstellung und demzufolge als das des *wirklichen* Hegelschen politischen Denkens identifiziert, was immer noch als die bessere Alternative fungiert: Angst als Motiv ist erträglicher für Marcuse als „reaktionäre politische Philosophie“.¹⁸

Zwar streben wir in der kurzen Übersicht der Historiographie der *Reform-Bill-Studie* keine Vollständigkeit an, doch müssen wir auch noch Jürgen Habermas' Standpunkt eingehender darstellen. Er erörtert die Problematik dieser Studie im Rahmen eines ausführlichen Aufsatzes, dessen Zielsetzung die Rekonstruktion des *ganzen* Hegelschen politischen Denkens war¹⁹. Charakteristisch für die Rezeption der *Reform-Bill-Studie* ist, daß auch ein Denker vom Range Habermas' nicht einmal in so einer anspruchsvoll zusammenfassenden Konzeption den leisesten Verdacht den bisherigen Lesarten gegenüber äußert. Die von den früheren Arbeiten lautstark intonierte *Angstreaktion* des Philosophen als Schlüssel zum Verständnis dieser Arbeit stellt er auch an die Spitze seiner Interpretation. Er beruft sich dabei auf die Berichte *Rosenzweigs*, damit versucht er diese Deutung biographisch-philologisch zu untermauern. Er übernimmt also kritiklos Rosenzweigs lakonische Einschätzung der *Reform-Bill-Studie*: „Preußens lauteste Lobpreisung“²⁰. Und weil er der *psychologischen* Darstellung Glauben schenkt, projiziert er die angebliche psychologische Wirkung auf Hegel auch auf das *Philosophische*²¹! Habermas' erste schon theoretische Feststellung führt sofort zu merkwürdigen *Dissonanzen*. Er macht Hegel, dem ersten großen Verfechter der philosophischen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, den Vorwurf, der Dialektik der Gesellschaft, die in

ihrer Dynamik gegen den Staat losging, nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt zu haben²². So muß Hegel in dieser Darstellung als ein Denker erscheinen, der zwar Entscheidendes in diesem Bereich entdeckte, dasselbe Problem aber *in der Wirklichkeit* mit Angst und Widerwillen verfolgte. So entsteht die wirklich paradoxe Lage, daß Hegel dasselbe in der historischen Wirklichkeit verurteilt, was er selber „entdeckt“, d.h. in den Mittelpunkt seiner politischen Philosophie stellt. Dies war aber nicht der bedenklichste Punkt in Habermas' Interpretation. Weil er die traditionelle Erklärung unangetastet läßt, nimmt er, löblicherweise, auch jenen Widerspruch wahr, daß diese Erklärung doch nicht mit den tatsächlichen Größenordnungen der Hegelschen Geistigkeit und Persönlichkeit in Übereinstimmung zu bringen ist. Daß er sich der Herausforderung dieser Spannung stellt, halten wir für einen sehr positiven Zug bei Habermas. So schickt sich Habermas an, die *Reform-Bill*-Studie „tiefer“ zu begründen, um diesen drohenden Konflikt aus dem Wege zu räumen. Um aber diesen Konflikt wunschgemäß ergründen zu können, muß er die *ganze* Hegelsche Philosophie der „Verunsicherung“, des „Pessimismus“ und der ansteigenden „Zweifel“ zeihen, er sucht also einen ganzen Mantel zu einem einzigen Knopf²³! Von der Krise des Details also gelangt er zu der des Ganzen – das ist der Preis der errungenen „Widerspruchslosigkeit“! Sehr charakteristisch für das Schicksal der *Reform-Bill*-Arbeit ist es, daß nicht einmal Habermas den Text mit neuen Augen zu lesen für eine Möglichkeit hielt, die aus dem Konflikt hinausführen würde.

Als letztes ausgewähltes Beispiel für die bisherigen Analysen der *Reform-Bill*-Studie soll nun das Werk *Avineris* angeführt werden.²⁴ Er verfolgt nicht den sich bisher als einzig erwiesenen Weg der Deutungen, sondern faßt die *Reform-Bill*-Arbeit nicht mehr als eine Selbstreflexion des Hegelschen Denkens, als ganzheitliche Konfrontation der Hegelschen Philosophie mit der europäischen Geschichte der Zukunft überhaupt auf. Avineri faßt ganz schlicht die *Reform-Bill*-Studie als politologische Analyse, d.h. *positiv* auf. Es ist leicht erkennbar, daß so auch er den grundsätzlichen Konflikt zwischen dem buchstäblichen Sinn der *Reform-Bill*-Arbeit und der Ganzheit der Hegelschen Philosophie beseitigt, seine Art der Beseitigung ist aber *in ihrem Prinzip* ganz korrekt. Hegels Verurteilung Englands und Lobpreisung Preußens erscheint hier als positiver Ausfluß einer „voraussetzungslosen“ Analyse²⁵. Soweit sind wir mit Avineri einig, daß auch wir keine Spur einer inneren Krise bei Hegel konstatieren. Entscheidend unterscheidet sich jedoch unsere Beurteilung von der Avineris darin, daß wir die Gehalte der Analyse der englischen Situation als Resultat einer bewußten *camouflage* und nicht einer voraussetzungslosen wissenschaftlichen Untersuchung betrachten.

Die Schatten von 1789 oder die „Atmosphäre“

Bevor wir den argumentativen Teil unserer Arbeit eröffnen, müssen wir auch die politische *Atmosphäre* dieser Wochen heraufbeschwören. Die Atmosphäre ist stets ein eigenartig wichtiger, im Gegensatz zu ihrem Na-

men sogar oft ganz handgreiflicher Faktor in der Politik, insbesondere, wenn sie eine baldige schlagartige Veränderung der politischen Dimensionen verspricht. In solchen Situationen erweist sich die Suggestion der politischen Atmosphäre oft äußerst wirksam, nicht selten noch viel wirksamer, als die exakt kalkulierbaren „harten“ Elemente einer Situation. Dies müssen wir ganz kurz vergegenwärtigen, um Hegels Einstellung würdigen zu können, seine Einstellung der historischen Situation gegenüber *überhaupt*, aber auch den einzelnen handelnden Personen gegenüber auch²⁶. Kein Zweifel, daß dieser Aspekt sowohl bei der These der „Angstreaktion“ wie auch bei der der *camouflage* eine sehr große, wenn auch entgegengesetzte Rolle spielen kann. Hegels „Angst“ in dieser sich durchaus kompliziert zugespitzten Lage galt bei jedem Autor als kritiklos angenommene Voraussetzung. Wenn sich die *camouflage*-These bewahrheiten ließe, so müßte auch das Bild des „zitternden“ Philosophen neu entworfen werden: Wer jedem klarmachen will, daß kein Grund zur Angst da ist, hat wohl auch selber keine Angst! Denkt man also an die unmittelbare Reflexion der Julirevolution, so wird mit Notwendigkeit die Atmosphäre von 1789 heraufbeschworen. Für das englische öffentliche Bewußtsein mochte dieser Tatbestand sogar geradezu direkt ironisch vorkommen. Nicht nur der Antwortszwang auf die jeweilige französische Revolution war derselbe, *es war auch dieselbe politische Gestalt, die denselben Vorschlag einer Ausdehnung des Wahlrechtes 1792 wie auch 1830 mit der größten Energie vertrat*, und zwar Lord Grey! Uns scheint, daß diese Tatsache geradezu als *Symbol* der Allgegenwart der Französischen Revolution, einer äußerst suggestiven politischen Atmosphäre angesehen werden kann. Über eine *phänomenologische Analyse der politischen Atmosphäre* können wir in dieser Arbeit keine weiteren Überlegungen anstellen. Ihre Relevanz gilt aber als zweifellos in der endgültigen Interpretation der *Reform-Bill*-Studie: nimmt man die These der „Angstreaktion“ an (wie so viele das getan haben), so wird damit gleichzeitig auch eine *konkrete* Reaktion Hegels auf diese „Atmosphäre“ angenommen. Vertritt man dagegen die Auffassung, daß Hegel *camouflierte*, so beinhaltet diese Konzeption auch eine Aussage über Hegels Reaktion auf die „Atmosphäre“, nur daß dabei die *eigentliche* Reaktion ganz anders dargestellt wird. Beide Konzeptionen bringen also je eine andere, einander sogar entgegengesetzte Variante der unmittelbaren Hegelschen Reaktion auf eine „Atmosphäre“ mit sich, die damals den ganzen Kontinent im Bann hielt. Die Julirevolution ergriff 1830 Preußen auf der Ebene der *eigentlichen politischen Handlungen* nicht. Die Atmosphäre von 1789 hat Preußen um so stärker ergriffen, und zwar auf eine nicht minder dramatische Weise, wie es bei den anderen Staaten der Fall war.

Von der Kirchensteuer bis Irland

Der erste, als „Einleitung“ apostrophierte Teil der *Reform-Bill*-Arbeit spricht die Sprache einer durchaus loyalen Öffentlichkeit (es war auch mit ein Motiv, die ganze Arbeit mißzuverstehen). Hegel bezeichnet nichtsdestoweniger die Tatsache als „unbestrittbar“, daß sich die Zahlverhältnisse

der Wahlsektoren änderten und dadurch erkennt er die sachliche Berechtigung des Reformvorschlages an²⁷.

Der „zweite“ Teil vergleicht die englischen mit den preußischen Verhältnissen global. In wichtigen Zusammenhängen schaltet er in diesen Rahmen auch *französische* Vergleichsmöglichkeiten ein, so daß das „europäische Dreieck“ prinzipiell voll vergegenwärtigt und politologisch in Anspruch genommen wird. (Es ist übrigens der Abschnitt, den Avineri als „voraussetzungslose“ politische Analyse zu seinem Ausgangspunkt nimmt.) Unsere Argumentation ist entscheidend darauf aufgebaut, daß Hegel, anstatt es mit Politik und Politologie ernst zu machen, *camouflage* betreibt und den globalen Vergleich zwischen England und Preußen *unter Absicht einer unmittelbaren Beeinflussung der entscheidenden Kreise Preußens* durchführt. In folgenden führen wir unsere Argumente an.

Vielen Stellen ist es zu entnehmen, daß England ein durch schwere Krisen gerütteltes Land ist, während Preußen das Bild eines wohlgeordneten und wohlgepflegten Gartens anbietet. Wir erfahren, daß die „englische“ Freiheit, dieser „Stolz der Nation“ zwischen den zwei Arten der Positivität, d.h. dem seiner Existenz nach, bzw. dem den Bedingungen der Vernunft entsprechenden Positiven, nicht unterscheiden kann. Bald wird es uns auch mitgeteilt, daß die preußische Verfassung ohne die geringste Schwierigkeit in diesen Komplexen differenzieren kann.²⁸ Mit erschrockener Geste weist Hegel ferner das Unmoralische des englischen Wahlsystems von sich, in dem die einzelnen Stimmen ganz einfach ver- und gekauft werden können²⁹. Selbstverständlich muß dieser Alternative eines so tief unmoralischen politischen Wesens in Preußen ein Gegenbeispiel erstehen! Der Verfasser einer Philosophie der Weltgeschichte setzt seinen Vergleich mit der Ausspielung der unbestrittenen Tatsache fort, daß viele Würdenträger der englischen Kirche den priesterlichen Beruf nicht aus innerer Überzeugung, vielmehr der materiellen Vorteile wegen ausüben³⁰. Die deutschen (preußischen) Pfarrer werden dagegen, wie wir es bald tatsächlich anhören, von hoher Opferbereitschaft und unerschütterlichem Pflichtbewußtsein geleitet. Die Kirchensteuer, bzw. ihr Mißbrauch, bereiten dem Philosophen so große Sorgen, der so oft und so derb über den „Kammerdiener“ ironisiert, der seine zweifellos intime Sichtweise bei Beurteilung der Weltgeschichte geltend macht³¹. Der vernichtende Kritiker von der Sichtweise eben dieses Kammerdieners stilisiert sich in der *Reform-Bill*-Arbeit durchgehend auch als ein Kämmerer, *der auch noch die wichtigsten historischen Vorgänge seiner Zeit einzig von dem Blickwinkel der Geldsucht der englischen Landpastoren aus zu betrachten fähig ist*. Die grundsätzliche Abqualifizierung des englischen religiösen Lebens setzt sich auch mit der nicht minder tadelnswerten Tatsache auseinander, daß ein Großteil der Priesterstellen von Brüdern der örtlichen Landbesitzer besetzt sind, welcher Nepotismus – wie wir es langsam schon von allein wissen müssen – in Preußen unter keinen Umständen der Fall sein kann³². Das englische Rechtssystem, und damit erhebt sich seine Argumentation auf eine *prinzipielle* Ebene, ist ein Konglomerat historischer Zufälligkeiten, ohne Systematik und wissenschaftliche Begründung, während sich dieses „zusammen-

hanglose Aggregat" (wie wir das englische Recht zu sehen genötigt sind) „in den zivilisierten (!) Ländern“ des Kontinents schon zu einem wahren System entwickelte³³. Aus demselben Grunde kann das englische Recht nicht einmal als „wissenschaftlich“ im modernen Sinne angesehen werden, während es von dem preußischen Rechtssystem mit um so mehr Grund behauptet werden kann. Als Nachteil des englischen Rechtssystems (im Gegensatz selbstverständlich zum preußischen) wird ferner auch die Tatsache angeführt, daß die monarchistische Macht nicht so stark geworden ist, daß sie gegen „positive Vorrechte“, „privaten Eigennutz“, sowie „die Unvernunft der Massen“ erfolgreich auftreten kann. Explizit sagt dies der folgende Satz aus, den wir auch für ein Meisterwerk der *camouflage* halten: „England ist so auffallend in den Institutionen wahrhaften Rechts hinter den anderen zivilisierteren (!) Staaten Europas aus dem einfachen Grunde zurückgeblieben, weil die Regierungsgewalt in den Händen derjenigen liegt, welche sich in dem Besitz so vieler einem vernünftigen Staatsrecht und einer wahrhaften Gesetzgebung widersprechenden Privilegien befinden.“³⁴ Als *Meisterstück* der *camouflage* gilt dieser Satz wegen der folgenden Eigenschaften: 1) Sein Gehalt ist in Bezug auf die englischen Verhältnisse in einem *beschreibenden* Sinne richtig; 2) er enthält die explizite Verurteilung derselben Verhältnisse; 3) er weist auf preußische Tugenden („wahrhafte Gesetzgebung“ usw.) ausdrücklich hin; 4) die letztliche *Unwahrheit* des Vergleichs („Zurückgebliebenheit . . . hinter den anderen zivilisierten Staaten“) leuchtet jedem ein; 5) die *camouflage* ist nicht zu entlarven, weil ansonsten England direkt über Preußen hätte gestellt werden müssen, was allein schon aus Zensurgründen unvorstellbar ist! Addiert man ferner diese Vorteile des preußischen im Gegensatz zum englischen Rechtssystem, so kann das Fazit nur eindeutig sein: *Preußen ist ein entwickelterer und den Anforderungen der Zeit mehr entsprechender Staat als England!* Uns scheint, daß diese These der eigentliche Beweis für die Richtigkeit unserer Interpretation ist. — Es ist nicht notwendig, an dieser Stelle die ganze Rechtsphilosophie, die politischen Schriften, Hegels vielschichtige Auffassung über die bürgerliche Gesellschaft seiner Gegenwart *im einzelnen* anzuführen. Ist unser Verfahren korrekt gewesen, so kamen wir zu einer Formel, deren Gehalt die Annahme beweisen kann, daß Hegels Argumentation in der *Reform-Bill*-Arbeit *camouflage* ist. Wünschte man dazu eine mehr explizite Formulierung von Hegel selbst, so sei an den folgenden Satz erinnert, der — zwar implizite — das „Positive“ des englischen Rechts einräumt, das er möglicherweise gerade durch die neue *Bill* gefährdet sieht: „Jedes Recht und dessen Gesetz ist zwar der Form nach ein positives . . . Allein zu keiner Zeit mehr als heutigen Tages ist der allgemeine Verstand auf den Unterschied geleitet worden, ob die Rechte auch nach ihrem *materiellen Inhalte* nur positiv, oder auch an und für sich recht und vernünftig sind, und bei keiner Verfassung wird das Urteil so sehr veranlaßt, diesen Unterschied zu beachten, als bei der englischen, nachdem die Kontinental-Völker sich so lange durch die Deklamationen von englischer Freiheit und durch den Stolz der Nation auf ihre Gesetzgebung haben imponieren lassen.“³⁵ Wohlgemerkt: trotz der ironisierenden Rhetorik zieht Hegel das „an und für sich

rech(e) und vernünftig(e)“ der Inhalte der englischen Gesetze nicht in Zweifel, er stellt bloß fest, daß die neue Bill eventuell sie „angreifen“ könnte.

Bevor wir noch weitere Einzelheiten für unsere These anführen würden, müssen wir die Frage kurz beantworten, worin das *Ziel* dieser Taktik bestehen mochte, mit welcher Absicht und unter welchen Voraussetzungen er das Risiko einer *camouflage* auf sich nahm, die bis heute u.a. seine moralische Integrität gefährdet. Die Frage ist um so leichter zu beantworten, weil es nachgewiesen werden konnte, daß sich die „Zielgruppe“ dieser Schrift mit ihr dann in der Tat identifizierte. Die Argumentation erwies sich also als durchaus *erfolgreich*. Die Zielgruppe (eigentlich wenige Personen um den König, wenn auch nicht der König selbst) akzeptierte die These von der allseitigen Überlegenheit Preußens England gegenüber und griff in der Tat nicht zu sichtbaren Schritten einer Veränderung des „Reformkurses“ in Preußen, was die eigentliche große Angst des Berliner Philosophen zweifelsohne hervorrief. Die Veröffentlichung der Arbeit wurde auch wegen außenpolitischer Überlegungen eingestellt: es war eben England (!), das gegen so eine Darstellung des Landes eigentlich völlig verständlich Protest einlegte³⁶.

Hegels Verfahren bei seinem Vergleich der beiden Länder ist *hyperbolisierend*. Auf der einen Seite steht die Tatsache der Pariser Julirevolution, hinter ihr die sichtbar gewordenen kolossalen Schatten der Revolution von 1789. Ebenfalls auf dieser Seite steht die Diskussion der englischen *Reform-Bill* und die Möglichkeit, daß durch diese Herausforderung (und in dieser Atmosphäre!) die preußische Politik ihre Geduld verliert und die Bewegungsspielräume der zwanziger Jahre drastisch wieder verengt. Auf der anderen Seite sehen wir dann die Kirchensteuer, die unmoralische Lebensführung der Pfarrer, die nicht weniger tadelnswerte Art und Weise, wie und warum sie ihre Stellungen besetzen. Dieselbe Methode der *Hyperbolisierung* setzt Hegel dann auch fort. Dabei gerät er nicht selten in direkte Konfrontation auch mit seinen eigenen fundamentalen theoretischen Einsichten. Indem er beispielsweise die „Schwäche“ der englischen Monarchie an der Tatsache exemplifiziert, daß sie den qualvollen Prozeß der Vertreibung der Bauern von ihren Grundstücken nicht kontrollieren konnte und den Augenblick „versäumte“, in dem er noch Grundeigentum für das Bauerntum hätte sichern können³⁷, spricht er nicht nur gegen die von ihm klar erkannte Eigenschaft des „Liberalismus“, er wird auch unhistorisch. Eine Vorstellung von einem „modernen“ Staate, der diese Aufgabe in jener Zeit hätte „managieren“ können, ist in der Tat in dem Maße *unhistorisch*, daß sie sich – unabhängig von anderen möglichen Einwänden – diametral gegen die erreichten und abgesicherten Ergebnisse des Hegelschen Denkens richten. Daß er damit die „kontinentale“ Freiheit mit den englischen „Ketten“, bzw. englischer Unfreiheit gegenüberstellt, setzt die goldene Krone auf diesen Vergleich zwischen England und Preußen.³⁸

Noch mehr in der Richtung des *Hyperbolisierens* weist die schicksalhaft verschiedene Situation der Jagdrechte (!) in den beiden Ländern³⁹. Während in England die gegen die Privilegierten der über historische Vor-

rechte verfügenden Jäger eingereichten Initiativen am Widerstand von offenen Privatinteressen (!) scheitern müssen, nehmen die Dekrete der deutschen Fürsten die Tiere vor überflüssigen Schädigungen in Schutz. Und es ist so, weil das englische Privatrecht dem Stall des Augias ähnlich ist, während dasselbe durch die mehrere Jahrhunderte umfassende Arbeit des preußischen Geistes eben in der Gegenwart eine kaum erreichbare Höhe erlangt⁴⁰. Die politische Verkommenheit – wir müßten „Verkommenheit“ schreiben, aber dann würde der Leser nie erraten, ob die Anführungszeichen von Hegel oder dem Verfasser dieser Zeilen stammen! – des englischen Volkes nimmt auch hier ihren Ursprung (obwohl an anderen Stellen derselben Arbeit bereits die politische „Nüchternheit“ als führende Eigenschaft des englischen Volkes angeführt wird). Es ist dieselbe moralische „Verkommenheit“, die der in bereits erwähnten Tatsache der Käuflichkeit parlamentarischer Mandate schon ihren Ausdruck fand. Das Bild des (subalternen) Niveaus des englischen politischen Lebens wird mit der Behauptung endgültig vollendet, daß die Abgeordneten nicht als „Geschäftsmänner“ sondern als „privilegierte Individuen“ im Parlament sitzen, was wieder im negativen Sinne anders als in Preußen ist⁴¹. Als Schlußstein der Schlußsteine setzt er, Hegel, dann am Ende seines Vergleiches Englands mit Preußen den Komplex „Irland“, wodurch die „englische Freiheit“ nunmehr auch von dieser Seite her grundsätzlich entlarvt wird⁴². Obwohl wir hier doch nicht auf *sämtliche* Einzelheiten dieser Parallelisierung eingehen konnten, weisen die Gehalte des Vergleiches in derselben Richtung. Das Resultat ist, daß Preußen durch seine tiefe Religiosität sowie sein zeitgemäßes Rechtssystem auf der Höhe der Zeit ist, während England sowohl religiös wie auch politisch ein Bild chaotischer Zustände, willkürlicher Eingriffe und mangelnden politischen Ethos liefert. Ein Bild ist es, das eben der König, bzw. der „Hof“ in der Tat am liebsten hatte. Die Argumentation erwies sich wirklich als meisterhaft.

Der allerschlagendste Beweis für unsere These der *camouflage* ist am Ende, daß sich Hegel, Verfasser einer Rechtsphilosophie von welthistorischem Format, über Existenz oder Nicht-Existenz der modernen Verfassung ausschweigt. Nach seiner Darstellung allein ist nämlich überhaupt unerwähnt geblieben, daß England doch ein Land *mit*, während Preußen eines *ohne* Verfassung ist.

Zusammenfassung und Konsequenzen

Die bisherige Hegel-Literatur, wie die herangezogenen Beispiele adäquat zeigen, war darin weitgehend einig, daß die *Reform-Bill*-Arbeit, das letzte abgeschlossene Werk des Philosophen, buchstabentreu zu verstehen und die alleroffenste Apologie der preußischen monarchistischen Staatsideologie sei. In gleicher Weise notgedrungen erstand die Aufgabe vor jeder Interpretation, die so gewonnene Einsicht sowohl mit der Hegelschen politischen Philosophie, wie auch mit der Ganzheit des Hegelschen philosophischen Ansatzes überhaupt in Einklang zu bringen. Es stellte sich während unserer Arbeit heraus, daß die Autoren diese Aufgabe schon durchaus unterschiedlich gelöst haben.

Unsere leitende These wurde, daß die *Reform-Bill*-Arbeit eben eine virtuos ausgeführte *camouflage* ist.

Zur Unterstützung dieser These können wir

1. zahlreiche und vielschichtige indirekte Beweise aus dem Text der Arbeit anführen;
2. darüber hinaus können wir die weitaus überwiegende Mehrheit jener Argumente unschwer falsifizieren, die als weitere Hauptstützen der angeführten Beurteilung (Apologie der preußischen Staatsideologie) galten.

Als wichtigster indirekter Beweis unserer Textauslegung galt Hegels Vergleich der englischen Verhältnisse mit Preußen, zum kleineren Teil sein Vergleich der französischen Verhältnisse ebenfalls mit Preußen. Diesen Vergleich identifizierten wir als ins Auge springende *Hyperbolisierung*, die man bei textnaher Lektüre nicht mehr ernst nehmen kann. Was nämlich gegen England angeführt ist, beschränkt sich ausnahmslos auf akzentuiert belanglose Sektoren des sozialen Lebens, was aber gleichzeitig für Preußen gesagt wird, ist in dem Maße mit dem über sich selbst geschöpften apologetischen Bild der preußischen Monarchie identisch, daß es schon aus diesem Grunde nicht ernst genommen werden kann. Es gibt zweifellos auch eine tiefere gegenständliche Ebene der Argumentation, die aber bewußt nicht in dem entscheidenden Vergleich mit Preußen angeführt ist, so daß sie die *camouflage*-These überhaupt nicht beeinträchtigt.

Aus den für die Apologie-These angeführten Argumenten läßt sich unschwer falsifizieren, daß die Tonführung der Arbeit von innerer Unruhe, bzw. Angst zeugt, ebenfalls sind die immer wieder angeführten Briefstellen in unseren Augen nicht nur irrelevant, sondern sie beweisen sogar eher das Gegenteil dessen, was man mit ihnen beweisen wollte: der am häufigsten erwähnte Brief an Göschel (13. 12. 1830) thematisiert eben nicht die Juli-Revolution, sondern den sog. „Hallenser Streit“, so daß der exakte Wortlaut des Briefes Hegels Sorge gerade nicht wegen der Revolution, sondern wegen der möglichen Beschränkung der Freiheit der Philosophie unter Beweis stellt; d.h. die so oft genannte Briefstelle eher die Wahrheit der *camouflage*-These untertreibt, indem sie auf Hegels Motiv hinweist, die *camouflage* in Anspruch zu nehmen. Letztlich können wir den überlieferten persönlichen Äußerungen Hegels keine entscheidende Rolle zuweisen. Nicht nur deshalb, weil – wie es Rosenkranz so offen ausplaudert – authentische Beweise kaum zur Verfügung stehen, sondern auch deshalb, weil Hegel in persönlichem Umgang geradezu gezwungen war, solche Äußerungen zu machen.

Fragt man nach Beschaffenheit, bzw. Qualität des Hegelschen historischen Verhaltens, so soll die These der „Feigheit“ nicht nur zurückgezogen, es soll vielmehr versucht werden, den moralischen und intellektuellen Mut des *camouflierenden* Philosophien endlich gerecht zu beurteilen.

ANMERKUNGEN

¹ „Über die englische Reform-Bill“, ursprünglich: *Allgemeine Preussische Staatszeitung*, 1831, Nr. 115–118. Wir zitieren im folgenden den 20. Band der *Jubiläumsausgabe: Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*. Herausgegeben von H. Glockner, Stuttgart, 1930.

² Sowohl die unmittelbaren, wie auch die indirekten Errungenschaften der Juli-Revolution erwiesen sich für ganz Europa (und damit auch für Deutschland) in jeder nennenswerten Hinsicht als entscheidend. Es genügt wohl, wenn wir nur auf einige ihrer Auswirkungen hinweisen: Der Saint-Simonismus büßt in Frankreich seine grundsätzliche Relevanz ein, weil nach 1830 seine soziale Voraussetzung über den „Produzenten“ nicht mehr aufrechtzuerhalten ist; dieser Jahr markiert eine Grenze auch in der Geschichte der deutschen nationalen Bewegungen („Auch jetzt erfüllte der Gedanke der Wiedergeburt des Vaterlandes ... die Herzen ...“; s. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen im XIX. Jahrhundert*, Berlin 1911, S. 163); geradezu paradigmatisch äußert sich diese Wende in Schicksal Auguste Comte's, bzw. seiner positivistischen Philosophie: 1827 stürzt er sich in die Seine, 1830 erscheint der erste Band seines *Cours de philosophie positive*; Fr. A. Lange schafft folgende Definition: „Will man einen bestimmten Zeitpunkt angeben, der sich als das Ende der idealistischen Periode in Deutschland bezeichnen läßt, so bietet sich kein so entscheidendes Ereignis dar, als die französische Julirevolution des Jahres 1830“. (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. verbesserte und vermehrte Auflage, Iserlohn, 1875). Wir können praktisch kein historisches Subjekt auswählen, dessen Schicksal sich durch 1830–31 nicht entscheidend geändert hätte!

³ Hier wäre das Verfahren des „Idealtypisierens“ selber noch vielfach zu untersuchen. Darüber hinaus ist es vielleicht nicht überflüssig, wenn auch daran erinnert wird, auf wie beträchtliche Vergangenheit dieser idealtypisierende Vergleich schon in Hegels Zeit zurückblicken konnte. Klassiker dieser Einstellung war zweifelsohne M. de Staël's *De l'Allemagne*, eben nach 1830 wird diese Gattung insbesondere von Heine aufgegriffen und zur Vollkommenheit gebracht (*Die romantische Schule*, 1833 und *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1834). Wie in diesem Zeitraum alle entscheidenden intellektuellen Alternativen stets mit Bedacht auf die andere (oder die anderen zwei) Kulturen artikuliert waren, zeigen noch weitere zahlreiche Beispiele, wie die französische Übernahme der Ansätze des klassischen deutschen Idealismus (ein Beispiel: Schelling-Cousin), die englischen Gehalte bei Schopenhauer oder gar als der mögliche Pionier dieses Denkmusters: Burkes *Reflections on the Revolution in France* (1790)! Von einem mehr metahistorischen Standpunkt aus ließe sich ganz klar umreißen, welche Folgen die vor allem nach 1871 einsetzende Entwicklung in diesem geistigen Raum des unaufhörlichen und durchaus kreativen Vergleiches zeitigte: am Ende des Jahrhunderts galt das andere Land kaum noch als die *bessere* Alternative im Gegensatz zum eigenen, vielmehr als eine ab ovo „niedrigere“ Version des eigenen.

⁴ Die spezifische Bedeutung der *camouflage* für den Aufbau einer Argumentation besteht darin, daß der Text gleichzeitig *mindestens* zwei Erwartungshorizonten entsprechen muß. Die Erforschung der wichtigsten Varianten der *camouflage* steht in der Literaturtheorie noch ganz im Anfang, obwohl diese Arbeit sowohl hermeneutisch, wie auch die anderen literaturtheoretischen Disziplinen betreffend auch viele neue Einsichten mit sich bringen könnte. Wir weisen deshalb nur darauf hin, daß Hegel eine sehr *mutige* Art derselben wählt, und zwar ein ins Extreme gesteigertes *Hyperbolisieren*, wobei er seiner Entlarvung mit der Strategie entgegenarbeitet, daß die potentiell entlarvenden Aussagen implizite mit der Explizierung einer kaum artikulierbaren Kritik an den preußischen Zuständen identisch sein müßten. Wenn unsere Hypothese stichhaltig ist, wird auch die Aufgabe zu lösen sein, Hegel nicht mehr wegen seiner „Angst“, bzw. „Feigheit“ moralisch zu verurteilen, sondern wegen seines stellenweise geradezu schlafwandlerischen Mutes auch entsprechend anzuerkennen.

⁵ Über diese Fakten berichtet auch Habermas (s. „Zu Hegels politischen Schriften“, in: *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, 1973, S. 165).

⁶ R. J. Haym, *Hegel und seine Zeit*. Vorlesungen über Entstehung, Wesen und Werk der Hegelschen Philosophie. Zweite Ausgabe, Leipzig, 1927.

⁷ Auch hinter der Haymschen Beurteilung der *Reform-Bill*-Studie steht die charakteristische liberale Frustration des Jahres 1848: die Erfolglosigkeit der bürgerlichen Revolution transponierte sich in diesem geistigen Raum durch einige vermittelnde Übergänge hindurch zu der Behauptung, daß die Niederlage von 1848 mit derselben der Hegelschen Philosophie überhaupt identisch ist, d.h., daß es eigentlich die Philosophie Hegels war, die Bank-

rott erklärte Das ist der Rahmen, innerhalb dessen Haym dann Hegels intellektuelle und moralische „Schwächen“ in der *Reform-Bill*-Arbeit entdeckt.

⁸ Hegel und seine Zeit, S. 455.

⁹ A. a. O., S. 456.

¹⁰ A. a. O., S. 456–457.

¹¹ A. a. O., S. 459.

¹² K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Urspr. Königsberg, 1844; nachgedruckt: Darmstadt, 1963, S. 414.

¹³ A. a. O., S. 414, bzw. S. 419.

¹⁴ „Er hatte geglaubt, daß die Ära der Revolutionen und der Staatsumwälzungen mit dem Sturze Napoleons vollendet und nun die Zeit einsichtsvoller Betrachtung und Fortschreibung gekommen sei . . .“ (K. Fischer, *Hegels Leben, Werk und Lehre*. I–II. Heidelberg, 1901, Bd. I, S. 194). K. Fischer markiert eine kleine, jedoch unmißverständliche Verschiebung auch in der Beurteilung des Philosophen: über sein moralisches „Versagen“ im Sinne Hayms kann nicht mehr die Rede sein!

¹⁵ S. dazu die Besprechung dieses Werkes (*Vernunft und Revolution*) durch den Verfasser dieser Zeilen in: *Valóság*, 1983/1 (auf ungarisch).

¹⁶ Marcuse geht ausdrücklich auf Hayms Deutung zustimmend ein („Rudolf Haym, der im Sinne des deutschen Liberalismus interpretierte, erkannte, daß Hegels Artikel mehr ein Dokument der Angst und Unruhe als das einer reaktionären politischen Philosophie war . . .“). *Vernunft und Revolution*. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Neuwied am Rhein, 1962, S. 219–220).

¹⁷ „Er wußte, daß die der bürgerlichen Gesellschaft innewohnende Dynamik, war sie einmal den schützenden Mechanismen des Staates entglitten, in jedem Augenblick Kräfte freisetzen konnte, die das ganze System erschütterten.“ (A. a. O., S. 219).

¹⁸ A. a. O., S. 219–220. (S. noch die gleichlautende Anmerkung 16!)

¹⁹ J. Habermas, „Zu Hegels politischen Schriften“, A. a. O., S. 148.

²⁰ A. a. O., S. 165.

²¹ Wir wollen damit klarmachen, wie hier ein zum Teil philosophisches Problem entsteht: weil (auch) Habermas die „Lobpreisung Preußens“ als den eigentlichen Gehalt der *Reform-Bill*-Arbeit ansieht, begnügt er sich mit „psychologischen“ Erklärungen nicht und ist in der Tat veranlaßt, den Konflikt zwischen der *Reform-Bill*-Arbeit bzw. der Ganzheit des Hegelschen Denkens theoretisch zu definieren: „Es scheint mir wenig überzeugend, die Indolenz des alten Hegel und seine Kassandrarufe, die so wenig mit der Selbstsicherheit eines Systems der zur Vernunft gebildeten Wirklichkeit und des selbstbewußten Geistes zusammenstimmen wollen, bloß psychologisch zu nehmen.“ (A. a. O., S. 165).

²² Wir können in dieser Arbeit nicht ausführlich darlegen, daß (in Übereinstimmung mit nicht wenigen Autoren) auch wir die Dialektik, das spezifisch neuzeitliche Wechselverhältnis von Staat und Gesellschaft als eine philosophische Entdeckung Hegels ansehen, welche ihrerseits selbstverständlich durch die Sozialgeschichte seiner Zeit motiviert war.

²³ „Zu Hegels politischen Schriften“, S. 165–166. — Habermas konstatiert an mehr als einer Stelle die Diskrepanz der *Reform-Bill*-Studie mit den eigentlichen philosophischen Errungenschaften Hegels. Eine diesbezügliche zusammenfassende Feststellung lautet beispielsweise so: „Das Diktum über die Nachträglichkeit der Theorie kann nicht darauf ausgehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum erkannt werden soll. Die politischen Schriften zeigen, daß Hegel diese Position nicht immer eingenommen hat.“ (A. a. O., S. 156). Oder an einer anderen Stelle, unter Bezugnahme auf die Relation zwischen Staat und Gesellschaft, die bereits in ähnlicher Färbung bei Marcuse hervorkam: „Damit setzt er sich in Widerspruch zu seinem System.“ (A. a. O., S. 167).

²⁴ Schlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 1972.

²⁵ Diese Analyse, so wertvoll sie auch ist, erweist sich in ihrer „Voraussetzungslosigkeit“ in jedem Sinne des Wortes so „kritiklos“, daß man sich darüber wundern muß. Er fügt keine Bemerkung beispielsweise zur folgenden Aussage: „Hegel ascribes the causes for England's backwardness to the political power . . .“ (A. a. O., S. 18). Die *Konzentration auf das Politologische* meldet sich wieder auf eine neuartige Weise bei Pöggeler (*Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg-München, 1973). Hier wird bei der Besprechung der Hegelschen Schrift über die Verfassung Deutschlands hingewiesen, wie darauf, daß Hegel „die deutsche Geschichte in europäischen Zusammenhang“ sieht (S. 56). Die von Pöggeler zustimmend zitierte Beurteilung von Rosenkranz [„Hegel wollte gleichsam der *Machiavelli*“

Deutschlands werden.“ (S. 57)] zeigt auch im Falle ihrer eventuellen Anwendung auf die *Reform-Bill*-Arbeit, wie dann das so rekonstruierte Politologische in direkten Konflikt mit dem Philosophischen kommen kann.

²⁶ Es wäre eigens zu untersuchen, daß diese ausgezeichnete Bedeutung der Atmosphäre gerade in *Restaurationsperioden* nachgewiesen werden kann: die Restauration ist meistens nicht fähig, die Institutionen des Staates grundsätzlich zu restaurieren, ihr wichtiges (wenn auch nicht gerade wichtigstes) Mittel bleibt, eine Atmosphäre zu schaffen, die die politischen Aktivitäten ohne die effektive Restauration der Institutionen bestimmen kann!

²⁷ Die Bevölkerung Londons wuchs beispielsweise zwischen 1801 und 1821 von 952 000 auf 1 379 000! S. dazu M. Beer, *A History of British Socialism*. Erstausgabe 1919, nachgedruckt 1948, S. 229. — Hegel sieht freilich nicht nur die reinen Zahlverhältnisse, sondern er gibt auch der Veränderung Ausdruck, die in der *Repräsentanz* der verschiedenen Klassen durch die veränderten Wahlverhältnisse eintreten könnten. („Über die englische Reform-Bill“, S. 495–496). Er analysiert diese möglichen Veränderungen, bzw. ihre Antizipationen bei den verschiedenen Gruppen so gründlich, daß man sich nicht wundest, daß beispielsweise Avineri diese Arbeit „rein politologisch“ auslegte. Bei den die *camouflage* eigentlich untermauernden Argumenten verschwinden dann diese tiefen Beschreibungen der englischen Gesellschaft, um in der für die ganze Arbeit charakteristischen *verengenden Hyperbolisierung* stets die Verhältnisse des englischen Kirchenwesens in den Mittelpunkt zu stellen.

²⁸ A. a. O., S. 476.

²⁹ A. a. O., S. 475.

³⁰ A. a. O., S. 486–487 und 480.

³¹ „Die geschichtlichen Personen, von ... psychologischen Kammerdienern in der Geschichtsschreibung bedient, kommen schlecht weg; sie werden von diesen ihren Kammerdienern nivelliert, auf gleiche Linie oder vielmehr ein paar Stufen unter die Moralität solcher feinen Menschenkenner gestellt.“ („Einleitung“ zu *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Jubiläumsausgabe, herausgegeben von Hermann Glöckner. 11. Band, S. 62).

³² „Über die englische Reform-Bill“, S. 480.

³³ „Dieses in sich unzusammenhängende Aggregat von positiven Bestimmungen hat noch nicht die Entwicklung und Umbildung, erfahren, welche bei den zivilisierten Staaten des Kontinents durchgeführt werden und in deren Genuß z.B. die deutschen Länder sich seit längerer oder kürzerer Zeit befinden.“ (A. a. O., S. 479).

³⁴ A. a. O., S. 480.

³⁵ A. a. O., S. 478. Ebenso zu dieser die Überlegenheit Preußens betonenden, in Wirklichkeit jedoch eher das Gegenteil demonstrierenden Rhetorik gehört der Hinweis darauf, daß in Preußen „theoretisches Studium, wissenschaftliche Ausbildung, praktische Vorübung und Erfahrung“ notwendig sind, um „an den Regierungs- und Staatsgeschäften teilzunehmen“ (a. a. O., S. 493), während in England nichts dergleichen erfordert wird. Wenn man dieses Argument in sein historisches Milieu setzt, kann leicht das Gegenteil seiner Richtung gültig werden, darüber ganz zu schweigen, daß er in dieser Argumentation die Einführung solcher Erfordernisse von der *Reform-Bill* erwartet.

³⁶ S. die Anmerkung 5!

³⁷ „Über die englische Reform-Bill“, S. 491.

³⁸ A. a. O., S. 494.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Die „Verallgemeinerung“ der Situation bei den Jagdrechten führt zu der geradezu offen *ironischen* Feststellung: „... bis jetzt hat sich die englische Freiheit noch nicht die Beschränkung solcher Rechte auferlegt, welcher die Fürsten Deutschlands zum Besten ihrer Untertanen längst entsagt haben.“ (A. a. O., S. 492).

⁴¹ A. a. O., S. 487.

⁴² A. a. O., S. 487.

ZUM DENKWEG DES JUNGEN HEIDEGGER

I. Die ersten Veröffentlichungen*

ISTVÁN FEHÉR

Lehrstuhl für Philosophiegeschichte, Philosophische
Fakultät der Loránd-Eötvös-Universität

Budapest

Heideggers erste Veröffentlichungen verraten noch kaum etwas von jenem inneren Kampf, den er um die Formulierung seiner eigenartigen Problematik in jener Zeit führte; auch der Tenor der Veröffentlichungen weist die charakteristischen Stilmerkmale der späteren Heidegger-Werke nicht auf. Außer seiner Dissertation, der Habilitationsschrift und der Probevorlesung entstehen zwischen 1912 und 1914 sieben kürzere philosophische Arbeiten: eine über das Realitätsproblem, ein Überblick über die neueren Forschungen auf dem Gebiet der Logik, sowie fünf Besprechungen¹; denen folgt aber, bis *Sein und Zeit*, d.h. weitere zwölf Jahre lang (abgesehen von einem 1917 erschienenen Gedicht) – nichts.

Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie: das ist das Thema der ersten philosophischen Veröffentlichung des jungen Heidegger. Wenn man bedenkt – schreibt Claudio Baglietto –, daß die katholische Erziehung und Hintergrund, sofern sie sich an die Philosophie orientieren, in der Regel zu einem realistischen Standpunkt im weiten Sinne neigen, dann könne man nicht wunder nehmen, daß Heidegger in seiner ersten Veröffentlichung gegen philosophische Standpunkte zu Felde zieht, die Zweifel an der Existenz der Außenwelt anmelden, und sich bemüht, Argumente gegen diese zu sammeln. Zugleich habe sich Heidegger von Anfang an bemüht, – so führt Baglietto fort – diesem Anspruch mit einer bedeutenden geistigen Offenheit zu genügen: er näherte sich nicht lediglich den Strömungen der Neuscholastik, die am meisten mit dem laizistischen Denken die Verbindungen pflegen, sondern er bemüht sich als einer der Ersten, von letztgenannten möglichst viel zu assimilieren und zu verwenden.² Wenn die Naturwissenschaftler – schreibt Heidegger – die Pflanzen, Tiere, die Anatomie der Menschen, die Himmelskörper usw. untersuchen, dann sind sie alle „der Überzeugung, daß sie nicht bloße Empfindungen analysieren oder reine Begriffe bearbeiten, vielmehr, daß sie von ihnen selbst und ihrer wissenschaftlichen Forschung unabhängig existierende, reale Objekte setzen

* Aus der Dissertation des Verfassers *Martin Heidegger gondolkodói útja* [Der Denkweg Martin Heideggers]. [Hinweise auf Heideggers Werke erfolgen in Abkürzungen. Siglenverzeichnis s. am Ende der Studie.]

und bestimmen“.³ Die vorherrschenden erkenntnistheoretischen Richtungen negieren die Setzung eines Transsubjektiven, während sich die moderne Wissenschaft in einem gesunden realistischen Geist entwickelt. Besteht nun eine Möglichkeit zur Überbrückung dieses „Zwiespalts zwischen philosophischer Theorie und naturwissenschaftlicher Praxis“? Während Heidegger bemüht ist, gegen Standpunkte Argumente zu sammeln, die die Existenz der Außenwelt (wie bei Berkeley) oder deren objektive Erkennbarkeit (wie bei Kant) bestreiten, popularisiert und verteidigt er zugleich den sog. kritischen Realismus von Oswald Külpe (1862–1915). „Kann man Külpe auch nicht durchgehends zustimmen“ – schreibt er – „[...] sein Verdienst wird es bleiben, die Erkenntnistheorie, die sich weitab vom Wege verirrt“ – unter dem Einfluß von Eduard von Hartmann – „wieder vor ihre eigentliche Aufgabe gestellt zu haben“. „Die aristotelisch-scholastische Philosophie, die von jeher realistisch dachte, wird diese neue erkenntnistheoretische Bewegung nicht aus dem Auge verlieren; positiv fördernde Arbeit muß ihr angelegen sein“⁴ – lautet der letzte Satz der Arbeit. Das Realitätsproblem als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der Außenwelt „im Sinne der Frage, ob eine Außenwelt vorhanden und ob sie beweisbar sei“, wird im Laufe von Heideggers späterer Entwicklung geradezu als eine „unmögliche“ Frage erscheinen; in *Sein und Zeit* werden seine Bemühungen darauf gerichtet sein, die Absurdität jener Voraussetzungen nachzuweisen, auf deren Boden diese Frage überhaupt formuliert werden kann.⁵

Von Heideggers Argumenten ist es nicht unangebracht, wenigstens auf eines zu achten. Den „Begriff eines vom Denken unabhängigen Seins“ – schreibt er – pflegt man aufgrund der Überlegung als unhaltbar zu qualifizieren, daß „durch das Denken einer solchen Realität [...] diese vom Denken und damit von der Bewußtseinswirklichkeit abhängig [werde]“. Nur daß – so Heideggers Gegenargument – „die psychische Existenz eines Begriffes und das ideale Sein des Begriffsinhaltes [...] total verschiedene Dinge“ sind.⁶ Dieser Punkt erhellt, wo und in welchem Sinne Heidegger eine Anknüpfung von der aristotelisch-scholastischen metaphysischen Orientierung zur zeitgenössischen Philosophie – Neukantianismus und Phänomenologie – finden konnte. Da obiges Gegenargument eine zentrale Diskussion der Zeit berührt und sich aus dem gedanklichen Hintergrund der Auseinandersetzung über den Psychologismus nährt (dem auch Heidegger lange Zeit anhing), wird es nicht nutzlos sein, hier für ein Moment zu verweilen.

Die in erster Linie durch Husserls *Logische Untersuchungen* um die Jahrhundertwende zugespitzte Auseinandersetzung drehte sich um die sog. psychologistische Auffassung der Logik, kurz um den sog. Psychologismus. Es ging aber bei der Auseinandersetzung eigentlich um viel mehr: um die Frage der Existenz oder Nichtexistenz der objektiven Wahrheit, ihres absoluten oder relativen Seins. Wenn wir nämlich die beiden obigen Dinge (das empirische Denken des Begriffs durch empirische Menschen und dessen „objektiven“, „idealen“ Inhalt, bzw., mit Husserls Worten, das „Urteil als Urteilsinhalt“, „als ideale Einheit“, und den „einzelnen realen Urteilsakt“⁷), voneinander nicht trennen, dann bringt das mit sich, daß die objektive

Wahrheit der menschlichen Willkür, dem Zufall ausgesetzt und dadurch gerade nun nicht „objektiv“, d.h. im absoluten Sinne „wahr“ wird. Wenn man eine wissenschaftliche Wahrheit entdeckt, dann möchte man doch darunter in der Regel nicht verstehen, daß ihre Gültigkeit erst vom Moment der Entdeckung an beginnt und irgendwann eventuell aufhört; sondern daß der durch sie ans Tageslicht geförderte Zusammenhang in den Sachen selbst wurzelt, d.h. „zum Bereich des absolut Geltenden“ gehört, selbst wenn er im jeweiligen Moment von niemanden in der Welt gedacht wird oder wenn (um das Argument zuzuspitzen) überhaupt keine Menschen existieren, die ihn in ihrem psychischen Denkprozeß denken könnten. Ein anderes ist es, ob eine Wahrheit geltend ist, ob sie besteht und „objektiv“ ist, ein andres, ob sie faktisch anerkannt und gedacht wird. Das Verwaschen dieses Unterschiedes, das Reduzieren des Erstgenannten aufs Letztgenannte, ist für die Antipsychologen ebenso viel, wie das Leugnen der Existenz der absoluten Wahrheit, d.h. – wie Husserl sagt – dem skeptischen Relativismus anheimzufallen. Von welchem Standpunkt aus verschwindet aber dieser Unterschied? Von jenem, der die Sphäre der Logik, diesen Inbegriff von idealen Inhalten, „Wahrheiten“, einfach auf die Ebene der in der empirischen Psyche des Menschen allzeit stattfindenden tatsächlichen psychischen Denkverläufe bringt, unter Berufung darauf, daß das Denken ein psychischer Prozeß des Lebenswesens genannt Mensch ist, dessen Eigenarten, „Gesetzmäßigkeiten“ gerade die naturwissenschaftliche Psychologie auf induktivem Wege festzustellen berufen wäre (die Logik verschmilzt dann auf diese Weise mit der Psychologie). Diesem Standpunkt zufolge hinge also die Gültigkeit eines logischen Gesetzes (z.B. des Satzes des Widerspruchs) davon ab, ob die Menschen zufällig gerade so denken.⁸

Was ist dann der Status der Logik – diese Frage bildet den Ausgangspunkt der zweiten philosophischen Arbeit Heideggers.⁹ „Seit der Jahrhundertwende“ – stellt Heidegger zu Beginn der überblickenden Arbeit fest – „hat die wissenschaftliche Logik eine Klärung ihrer Prinzipien vollzogen“, in deren Ergebnis die Logik nunmehr nicht „als eine unvermehrte Summe unvertiefter Denkformen und -regeln“ angesehen werden kann. Im Gegenteil, diese Klärungen, die sich im Rahmen einer „energischen Abkehr vom Psychologismus“ vollzogen,¹⁰ schufen die Möglichkeit der Erneuerung, der Belebung einer versteinerten Tradition. Und sofern unser Zeitalter ein „Zeitalter der Psychologie“ ist,¹¹ – denn der Psychologismus ist bereits in die Ethik, Ästhetik, Pädagogik und in die juristische Praxis eingedrungen – weist die sich auf diesem Gebiet vollziehende kritische Besinnung über die Möglichkeiten der Erneuerung einer einzelnen Wissenschaft hinaus. Es geht nicht so sehr um eine neue Definition von Wesen und Gegenstand der Logik, vielmehr darum, daß sich der philosophischen Forschung dank der Kritik des Psychologismus neue Perspektiven eröffnen. Im Überblick über die neuere Literatur der Logik – der die Marburger und Badener Schule des Neukantianismus, die Logik-Arbeiten von Husserl und Lask, Meinungs Gegenstandstheorie umfaßt, und in dem Bolzano und Frege sowie über einige andere, heute schon weniger bekannte Autoren hinaus gegen Ende der Arbeit auch die

„Logistik“, die „symbolische Logik“ zur Sprache kommen – macht Heidegger wiederholt akzentuiert auf die „Unterscheidung von psychischem Akt und logischem Inhalt, von realem, in der Zeit verlaufenden Denkgeschehen und dem idealen außerzeitlichen identischen Sinn“, d.h. auf die Notwendigkeit einer entschiedenen Trennung der Seinssphäre von der Gültigkeits-sphäre aufmerksam. „Dieser reine, in sich Bestand habende Sinn ist Gegenstand der Logik“ – schreibt er.¹² „Die Sätze des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten sind ideale inhaltliche Beziehungen zwischen den Denkgegenständen überhaupt, für die es vollständig belanglos bleibt, ob, wann und wie sie gedacht werden“¹³. Auf diese Weise ist die Logik keine empirische Disziplin; und sofern die obigen idealen Zusammenhänge in jeglichem Wissen und Erkennen vorhanden sind, geht „die Grundfrage der Logik [...] auf die Bedingungen des Wissens überhaupt“ – schreibt Heidegger, indem er Husserl folgt – wobei Logik zur „Theorie der Theorie, Wissenschaftslehre“ wird.¹⁴ Aus der Kritik des Psychologismus ergibt sich „die Heterogenität der psychischen, damit der raumzeitlichen Wirklichkeit überhaupt und des Logischen“; nur daß – formuliert sich Heideggers Zweifel – „die scharfe Trennung der Logik von der Psychologie vielleicht nicht durchführbar ist. Ein anderes ist es, ob die Psychologie die Logik prinzipiell fundiert und ihren *Geltungswert* sichert, ein anderes, ob ihr nur die Rolle zufällt, erstes Betätigungsfeld, Operationsbasis zu werden. Und das zweite ist der Fall“ – bemerkt Heidegger bedeutungsvoll – „weil wir es eben mit der eigenartigen, vielleicht nie ganz aufhebbare Probleme in sich bergenden Tatsache zu tun haben, daß das Logische ins Psychische eingebettet ist“.¹⁵ Gegenüber der aus der Kritik des Psychologismus resultierenden, sowohl für den Neukantianismus als auch für die Phänomenologie charakteristischen scharf dualistischen, platonisierenden Betrachtungsweise meldet Heidegger hier seine ersten, noch unentschlossenen Zweifel an; und dieser kritische Gesichtspunkt wird in den zwanziger Jahren erstarken und in vertiefter Form die Grundlage sowohl seiner Kritik der transzendentalphilosophischen Betrachtungsweise als auch – von dieser untrennbar – seines eigenen, sich aus dieser Kritik entfaltenden positiven Standpunktes bilden. Die experimentelle Psychologie bleibt für die Logik belanglos, schreibt er, und auch die sog. selbstbeobachtende Psychologie wird nur in einer bestimmten Einstellung für die Logik brauchbar, daß nämlich eine derartige Untersuchung auf die Bedeutungen, auf den Sinn der Akte geht. Sie „wird so zur Bedeutungslehre, zur Phänomenologie des Bewußtseins“ im Husserlschen Sinne: in diesem Sinne „wird die Psychologie immer in Konnex mit der Philosophie bleiben“¹⁶ – zieht er die Schlußfolgerung.

Die solcherart gefaßte Phänomenologie ist auch für die Thematisierung des Problems der Wahrheit von entscheidender Bedeutung. Die Wahrheit ist nämlich offensichtlich keine Eigenschaft des psychischen Geschehens, denn ein psychischer Vorgang findet – wie alle anderen Ereignisse – statt oder nicht statt, wird vollzogen oder nicht, es kann aber nicht wahr oder falsch sein (man kann zum Beispiel vernünftig sagen, die Sonnenfinsternis werde erfolgen, kaum aber, die Sonnenfinsternis sei „wahr“¹⁷); „wahr ist vielmehr der Vorstellungsinhalt, das, was wir meinen, der Sinn“ und „da-

mit haben wir den Übergang aus der Psychologie in die Logik gewonnen".¹⁸ Die wahre Erkenntnis gewinnt in sprachlichen Feststellungen und Urteilen feste Form, für die die Verbindung von Subjekt und Prädikat durch die Kopula bezeichnend ist. Für die Erkenntnis genügt nicht, daß ein Urteil einfach *wahr* ist; um diese Wahrheit müssen wir wissen, das Urteil „muß auch berechtigt sein“. „Woher weiß ich nun, daß ich weiß?“¹⁹ Womit vergleiche ich die Aussage, um ihre Wahrheit festzustellen? Es muß ein Gefühl der Evidenz geben, in der die Wahrheit unmittelbar erlebt wird – sonst zöge sich der Prozeß der Rechtfertigung ins Unendliche, und wir könnten auch von keiner „wahren“ Erkenntnis, höchstens von einer wahrscheinlichen sprechen –; und dieses Erlebnis ist dann ebenfalls der im obigen Sinne aufgefaßten phänomenologischen Analyse angewiesen.²⁰ Das Problem der Wahrheit erlangt im späteren, bei der Ausarbeitung und jeweiligen Artikulierung der Seinsfrage, eine entscheidende Bedeutung. Daß der „Ort“ der Wahrheit das Reich der als zeitlose Sphäre aufgefaßten reinen Logik sei, und daß das logische Urteil sprachlich in der Aussage ausgesprochen werde, wodurch die Wahrheit eine Eigenschaft der Aussage als Verbindung und Trennung von Subjekt und Prädikat sei: das ist in groben Zügen die Auffassung, die Heidegger im späteren, auf Aristoteles zurückgreifend, in Frage stellen wird.

Am Ende des Überblicks formuliert Heidegger Zweifel gegenüber einer neueren Entwicklungstendenz der Logik, gegenüber der Logistik, bzw. der symbolischen Logik. Daß die neuen Forschungen der Mathematiker im Hinblick auf eine schärfere Fassung der mathematischen Grundbegriffe und Grundprinzipien bedeutende Ergebnisse erreicht haben, ist eine Tatsache; daß durch die Anwendung der mathematischen Methoden auf die traditionelle formale Logik diese Wissenschaft (bei Russell und Whitehead) eine gewisse Systematik und Geschlossenheit erlangte, ist ebenfalls nicht zu bestreiten. Die Schranke dieser auf die Vereinigung von Logik und Mathematik gerichteten Unternehmung sieht aber Heidegger „in der Anwendung der mathematischen Symbole und Begriffe [...], wodurch die Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen der Urteile verdeckt werden“. „[...] die Probleme der Urteilstheorie kennt die Logistik nicht. Die Mathematik und die mathematische Behandlung logischer Probleme gelangen an Grenzen“ – schreibt er – „wo ihre Begriffe und Methode versagen, das ist genau dort, wo die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen“.²²

Was die Rezensionen betrifft, verdient weniger Heideggers jeweiliges kritisches Urteil, als vielmehr die einzelnen rezensierten Bände Aufmerksamkeit. Daß Heidegger die Sonderausgabe eines Kapitels von Brentanos Hauptwerk rezensiert, kann im Lichte des Obigen ebensowenig überraschen, wie auch die Tatsache, daß Heidegger Brentano gerade wegen der Psychologisierung der Logik Vorwürfe macht, indem er wiederholt festhält: die Erkenntnis ist zweifellos ein Urteil, „aber das Urteil ist nicht 'dem psychischen Gebiete zugehörig', wenigstens gerade nicht, insofern es Erkenntniswert hat“.²³ Von Bubnoffs Buch stellt die Geschichte der Philosophie als Kampf zweier Auffassungen – der Parmenides'schen und der Heraklit'schen – dar; und Heidegger mochte – meint Franco Volpi

— eine solche „theoretische“ Interpretation der Geschichte der Philosophie anziehend gefunden haben, die er in seinen späteren Werken — *mutatis mutandis* — selbst auch versuchte.²⁴ Die Rezension über das Sentroul-Buch ist wiederum in anderer Hinsicht interessant.²⁵ Wie, auf welcher methodologischer Grundlage können Kant und Aristoteles, diese beiden hervorragenden Denker der Geschichte der Philosophie gegenübergestellt werden? — stellt Heidegger die Frage, ohne sie an dieser Stelle erschöpfend zu beantworten. Heidegger hält hierbei das Umreißen der unterschiedlichen historischen Milieus nicht für ausreichend, weshalb Kants spezifische Problemstellung seiner Meinung nach unklar bleibt; und außerdem läßt das Buch die Entwicklungen des Neukantianismus völlig außer Acht. So verkennt Sentroul nach Heidegger die Spezifik der transzendentalen Frage, die Heidegger hier in erster Linie als eine wissenschaftstheoretische bezeichnet. „Die wissenschaftstheoretische Einstellung fehlt der aristotelisch-scholastischen Philosophie bis heute“ — schreibt er. „An gründlich wissenschaftlichen, ernst zu nehmenden Studien über Kant haben wir auf katholischer Seite keinen Überfluß“²⁶ — stellt er am Ende der Rezension fest. Wenn Heidegger in seiner die neuen logischen Forschungen überblickenden Arbeit als einen der beachtenswerten Versuche von Lask betrachtete, „mit seiner Prädikationstheorie Aristoteles und Kant einander so nah als möglich zu bringen“, und wenn einer Feststellung seiner Habilitationsschrift zufolge „eine Kategorienlehre, die sich auf die zehn überlieferten aristotelischen Kategorien beschränkt [...] nicht nur unvollständig, sondern in ihren Bestimmungen schwankend und unzutreffend ausfallen“ muß, und sich darum die „Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektsproblem“²⁷ als eine dringende Aufgabe erweist — dann kann die Rezension betrachtet werden als die Ankündigung des ersten, noch unentschlossenen Anspruchs auf dieses Programm.

Wenn wir an diesem Punkt die geistigen Anfänge des jungen Heidegger zusammenzufassen suchen, tut sich in groben Zügen folgendes Bild auf: einerseits ein auf sehr gründlichen philosophiegeschichtlichen Kenntnissen fußender, aristotelianisch-scholastischer gedanklicher Hintergrund, andererseits eine außerordentliche Sensibilität, Empfänglichkeit und Offenheit gegenüber den neueren philosophischen Tendenzen, vor allem gegenüber dem Neukantianismus und der Phänomenologie — und über die wissenschaftstheoretische Einstellung beider — gegenüber den neueren Ergebnissen der Natur- und Geisteswissenschaften. Und der führende Gesichtspunkt, der — vorerst unbestimmt — dieses weit verzweigte Interesse zu einer Einheit erfaßt, ist die Frage: was ist das Sein; oder (wie eine Schlußfolgerung der Habilitationsschrift bald auch entschieden formuliert) der Anspruch auf eine neue Metaphysik.

Die Kritik des Psychologismus (genauer: der psychologistischen Auffassung des Urteils) bildet das Thema von Heideggers Dissertation. Heideggers Hauptstreben richtet sich darauf, in der einschlägigen Auffassung der analysierten Autoren (W. Wundt, H. Maier, Brentano, A. Marty, Th. Lipps) die offenen oder verborgenen psychologistischen Elemente nachzu-

weisen, und dann (und an diesen Punkten übersteigt die Arbeit den Rahmen einer schulmäßigen Dissertation), nach der durchgeführten Kritik und bei deren Licht, vermittelt prinzipieller, wissenschaftstheoretischer Klärungen, den Begriff des Psychologismus erneut zu bestimmen zu versuchen. Ist der Psychologismus z.B. als die Lehre aufgefaßt, „welche die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis bestreitet“, dann war in diesem Sinne – schreibt er – Brentano freilich kein Psychologist, da er dergleichen nie gelehrt hatte. Besteht aber das Wesen des Psychologismus darin, „daß er die Eigentümlichkeit des Logischen gegenüber dem Psychischen, die Eigenwirklichkeit des logischen Gegenstandes gegenüber einer psychischen Realität verkennt“, dann war insofern auch Brentano ein Psychologist²⁸; hingegen besteht die eigenartige Aufgabe einer Logik des Urteils gerade darin – schreibt er – „den ‚Gegenstand‘ der Anerkennung als von jeder Beziehung zu einer anerkennenden ‚seelischen‘ Tätigkeit *frei* sehen“ zu lassen.²⁹ Was ist aber wohl die Grundlage einer solchen Verkennung? (Denn – so könnte man hinzufügen – es genügt nicht, den Gegner zu brandmarken, zu entlarven, er soll ja auch irgendwie verstanden werden.) Und hier tauchen grundsätzliche Überlegungen auf.

„Jede Wissenschaft läßt sich als Fragestellung einem gewissen Objektbereich gegenüber auffassen“, schreibt Heidegger. „Der Sinn einer Frage, auf die als Antwort eine wahre Erkenntnis möglich werden soll, muß sich notwendig an dem Gegenstand, auf den die Frage zielt, orientieren. Die Frage: ‚wieviel Gramm wiegt diese Kurve zweiter Ordnung?‘ [...] ist eine unmögliche, weil die konstitutiven Bestimmtheiten der Kurve zweiter Ordnung als Kurve, weiterhin als geometrischer Gegenstand überhaupt, eine Bestimmung, die wesentlich Naturgegenständen, ‚materiellen Körpern‘ zukommt, a priori ausschließt. Diese Frage *verkennt* das Wesen des geometrischen Gegenstandes, und jede, wenn überhaupt mögliche ‚Erkenntnis‘, die als Antwort auf diese Frage gefunden würde, müßte als prinzipieller Irrtum zurückgewiesen werden. – Der Psychologismus ist auch eine Fragestellung, und zwar eine solche im Bereich der Logik unter Verkenntung der Eigenwirklichkeit des logischen Gegenstandes“, ja – genauer –: „*er kennt die logische ‚Wirklichkeit‘ überhaupt nicht.* Sie selbst ist für ihn nichts ‚neben‘ dem Psychischen, sondern fällt mit der psychischen Wirklichkeit zusammen!“³⁰ Dieses Verkennen ist also kein einfaches Mißkennen, sondern ein eigentliches Nicht-Kennen. Damit wäre man bei einer genaueren Bestimmung des Psychologismus angelangt. Nur erheben sich wieder Zweifel, ob dies genügend ist? Daß der Psychologismus die eigentliche Sphäre der Logik nicht erkennt, ist eine Tatsache; daß er sich wegen seiner relativistischen Konsequenzen widerlegen läßt, daß er sozusagen sich selbst widerlegt, ist ebenfalls ohne Zweifel. Alldies sind jedoch bloß negative Argumente; könnte man aber nicht *positiv* beweisen, daß es neben der psychischen noch eine andere Sphäre gibt – die des Logischen? Überhaupt: „vor allem wird notwendig sein, sich zu verständigen, inwieweit und in welchem Sinne bei dem fraglichen Problem von ‚Beweis‘ gesprochen werden darf. Ein Beweis im Sinne einer Deduktion ist nicht möglich, da der Obersatz das zu Beweisende schon enthalten müßte. Man

könnte allenfalls zeigen, daß die Forderung eines Beweises widersinnig ist, wenn das Logische als solches nicht vorausgesetzt und in der Forderung implicite mitgedacht wird.“ Man scheint bei etwas Letzendlichen angelangt zu sein: es geht um die Existenz oder Nichtexistenz einer Sphäre; und „das Wirkliche“ – schreibt Heidegger – „[kann] als solches nicht bewiesen, sondern allenfalls nur aufgewiesen werden [...]“.³¹

Halten wir hier für einen Augenblick. An einem zugespitzten Punkt von *Sein und Zeit* – bei der Behandlung des Wahrheitsproblems, näher, anhand der Frage, ob es eine Wahrheit gibt, warum wir voraussetzen müssen, daß es Wahrheit gibt, und was ‚voraussetzen‘ besagt, und schließlich, ob man den Skeptizismus letztendlich widerlegen kann – auf all diese bei Husserl umfassend behandelten Fragen wird Heidegger schreiben: „Die übliche Widerlegung des Skeptizismus, der Leugnung des Seins bzw. der Erkennbarkeit der ‚Wahrheit‘, bleibt auf halbem Wege stehen. Was sie in formaler Argumentation zeigt, ist lediglich, daß, wenn geurteilt wird, Wahrheit vorausgesetzt ist. [...] Ein Skeptiker kann nicht widerlegt werden, so wenig wie das Sein der Wahrheit ‚bewiesen‘ werden kann. Der Skeptiker, wenn er faktisch *ist*, in der Weise der Negation der Wahrheit, *braucht* auch *nicht* widerlegt zu werden. Sofern er *ist* und sich in diesem Sein verstanden hat, hat er in der Verzweiflung des Selbstmords das Dasein und damit die Wahrheit ausgelöscht. Wahrheit läßt sich in ihrer Notwendigkeit nicht beweisen, weil das Dasein für es selbst nicht erst unter Beweis gestellt werden kann“.³²

Kehren wir aber zum Gedankengang der Disstertation zurück. Die Sphäre des Logischen kann, wenngleich nicht bewiesen, so doch zumindest aufgewiesen werden. Wie? Der Empirismus – und auch der Psychologismus ist solcher, schreibt Heidegger, – steht auf dem Standpunkt, nur das aufzunehmen, „was wahrnehmbar ist“. „Der ‚reine Logiker‘ stellt im Grunde dieselbe Forderung: was sich evident darbietet, darf weder um- noch weggedeutet werden, sondern ist einfach hinzunehmen. Wenn der Empirist *das*, was sich überhaupt darbieten kann, auf das *sinnlich* Wahrnehmbare einschränkt, dann ist das eine dogmatische Behauptung *a priori*, die ihm als Empiristen schlecht ansteht, für die er jederzeit einen *Beweis* schuldig bleiben muß.“³³ Wie man also die Existenz der Sphäre des rein Logischen nicht beweisen kann, so kann man auch deren Nichtexistenz nicht beweisen. Wie kann aber das fragliche Aufweisen vor sich gehen? Denn, wollen wir uns nicht ziellos auf die Suche begeben, so müssen wir uns im voraus im Klaren sein, *was* wir zu suchen haben und *wo* wir es überhaupt finden können. Wenn der eigentümliche Gegenstand der Logik das Urteil ist, dann kann dessen präzise Bestimmung nur aus einer schon ausgebauten logischen Theorie geschöpft werden. „Von dem Urteil der Logik können wir nicht den *Ausgang* nehmen, weil wir gerade den *Zugang* zu ihm und es selbst finden wollen.“³⁴ Irgendeiner vorherigen Bestimmung als Ausgangspunkt bedarf freilich jegliche Untersuchung; nur ist diese anfangs noch *vage*, geschöpft aus der vorherigen Kenntnis ihres Gegenstandes, und sie hat zunächst den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf denselben: diese methodologische Einsicht, die für die Methode von *Sein und Zeit* an entscheidenden Punkten charakteristisch ist – „jedes Suchen hat sein

vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her“, heißt es da³⁵ – erscheint in der Dissertation – wie ersichtlich – schon in einem gewissen Zustand der Ausarbeitung.

Die wahre Vorarbeit für die Logik – lautet die Schlußfolgerung der Dissertation – „wird nicht von psychologischen Untersuchungen über Entstehung und Zusammensetzung der Vorstellungen geleistet, sondern durch eindeutige Bestimmungen und Klärungen der Wortbedeutungen. Und erst wenn auf solcher Grundlage die reine Logik auf- und ausgebaut ist, wird man mit größerer Sicherheit an die erkenntnistheoretischen Probleme herantreten können und wird den Gesamtbereich des ‚Seins‘ in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen gliedern, deren Eigenartigkeit scharf herausheben und die Art ihrer Erkenntnis und die Tragweite derselben sicher bestimmen können [...]“³⁶

* * *

Zurückblickend charakterisierte Heidegger bei zwei Gelegenheiten seine jugendliche Wegsuche als die Verflechtung zweier Fragen: der Seinsfrage in der Gestalt des Kategorienproblems und der Frage nach der Sprache in der Gestalt der Bedeutungslehre³⁷ – und nun erscheint dieser Zusammenhang im Titel der Habilitationsarbeit ausdrücklich.³⁸ Die Art und Weise freilich, wie das Verhältnis der beiden Fragen zueinander umrissen wird, sind in den verschiedenen Phasen von Heideggers Lebenswerk jeweils anders; Heideggers Hinweis deutet lediglich an, daß zwischen den beiden von Anfang an eine enge Korrelation besteht. Dem in der Habilitationsarbeit erfolgenden Umreißen jenes Verhältnisses gehen wissenschaftstheoretische Überlegungen voraus. Von den vielerlei Abgrenzungs- und Einteilungsmöglichkeiten der Wissenschaften entscheidet sich Heidegger darum für diejenige, welche die einzelnen Wissenschaften aufgrund des ihnen zugeordneten Gegenstandsgebietes in Ideal- und Realwissenschaften aufteilt, weil sich seine Untersuchung darauf richtet, was das Gegenstandsgebiet der Bedeutungslehre (Grammatik) bei Duns Scotus bearbeitet.³⁹ Die Abgrenzung der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche fällt aber gerade in den Zuständigkeitsbezirk der als Kategorienlehre bezeichneten Disziplin, die auf diese Weise der Behandlung der Duns-Scotus'schen Bedeutungslehre vorangestellt werden muß, um dem – nachher zu behandelnden – Bereich der Bedeutungen seine Stelle anweisen zu können. „Damit, daß die Kategorienlehre der Bedeutungslehre als Verständnisgrundlage vorausgeschickt wird, ist freilich noch nichts ausgemacht über die *logische* Zuordnung der beiden Bezirke. Über diese Frage wird Aufschluß zu geben erst möglich sein“ – schreibt Heidegger – „wenn beide Phänomene *an sich* genügend bekannt sind“.⁴⁰ Auf diese Weise hat die Untersuchung den Charakter einer Vorarbeit und weist in ihrem Anspruch gerade auf die Erneuerung und Erweiterung der Kategorienlehre hin.⁴¹ Heidegger bemerkt bereits in der Einleitung, daß „die aristotelischen Kategorien nur als eine *bestimmte Klasse eines bestimmten Bereiches* erscheinen und nicht als die Kategorien *schlechthin*“.⁴² Ja, die Untersuchung will, wie er schreibt, mit Nachdruck dartun, daß, „falls es verschiedene Wirklichkeitsbereiche

gibt, diese in ihrer Eigenart deutlich zu erkennen und dementsprechend zu fixieren und gegeneinander abzugrenzen sind“.⁴³ So zum Beispiel, wenn die Gesamtwirklichkeit, das All des Denkbaren, des Erkennbaren bei Duns Scotus in den sinnlichen (physischen und psychischen) Bereich der Naturwirklichkeit, in die Realität des Übersinnlichen, d.h. des metaphysischen Objektgebietes, sowie neben dem logischen in den unsinnlichen Gegenstandsbereich der Mathematik gegliedert wird, dann – heißt es im Laufe der Analyse – war sich auch „Duns Scouts [...] klar bewußt, daß die zehn überlieferten Kategorien nur für die reale Wirklichkeit gelten“.⁴⁴ Die überlieferte Kategorienlehre – deutet Heidegger an – engt die Gesamtwirklichkeit auf diese Weise ein, sie ist gegenüber gewissen Wirklichkeitssphären, namentlich gegenüber der Sphäre des Logischen, der Bedeutung, „blind“. Die eigentümliche „Gebietskategorie“ der letztgenannten ist die Intentionalität; und hierbei geht es nicht lediglich darum, daß Heidegger die mit traditionellen Kategorien nicht auffindbare Grundbestimmtheit einer neuen, eigentümlichen Sphäre festhält; er stößt nicht bloß auf eine regionale Kategorie, sondern – und das wird beim späteren Umreißen der Seinsfrage von Bedeutung – um viel mehr. Heidegger schreibt im ersten Schritt lediglich, daß die Intentionalität (die Bedeutung, der Sinn), der logischen Sphäre, d.h. nicht der natürlichen (der physischen oder psychischen) Wirklichkeit eigen ist; dem fügt er aber dann bedeutungsvoll hinzu: die Realitäten „können allenfalls von Sinn und Bedeutung betroffen werden, nicht aber umgekehrt“.⁴⁵ Die logische Sphäre – deutet Heidegger an – ist nicht bloß eine neue, bisher nicht bemerkte, nicht genügend bewußtgemachte Region *neben* den anderen, sondern ihre kategoriellen Merkmale erstrecken sich sozusagen auch auf die anderen, sofern sie von der Bedeutung, vom Sinn „betroffen“ werden können. Die Seinsfrage wird nun Heidegger in *Sein und Zeit* als Frage nach dem *Sinn* von Sein stellen⁴⁶; und dann erhellt dieser Hinweis, vor welchem gedanklichen Hintergrund – mit dem Erstarken mancher seiner Züge – sich die Grundfrage von *Sein und Zeit* erhebt, und von hier aus gesehen wird auch verständlich, weshalb die Heideggersche Ontologie eine hermeneutische wird.⁴⁷

Im Hinblick auf diese Entwicklung weist aber die Habilitationsschrift noch bezeichnende Schwankungen auf. „Die Logik bedarf [...] eigener Kategorien“ – schreibt Heidegger – ist doch ihre Aufgabe völlig umfassend: „Es muß eine Logik der Logik geben“.⁴⁸ Da ist die Aufgabe gerade „die Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektsproblem“.⁴⁹ Ist einerseits die Kategorie nichts anderes als die „allgemeinste Gegenstandsbestimmtheit“, so haben andererseits „Gegenstand und Gegenständlichkeit [...] nur Sinn als solche für ein Subjekt. In diesem baut sich die Objektivität auf durch das Urteil. [...] So ist es auch kein ‚Zufall‘, sondern liegt im innersten Kern des Kategorienproblems begründet, daß es sowohl bei Aristoteles wie bei Kant in irgendwelchem Zusammenhang mit der Präzisierung, d.h. mit dem Urteil, auftritt“.⁵⁰ Im letzten Ausklang orientiert sich aber das abschließende Kapitel doch in eine andere Richtung: „Man vermag die Logik und ihre Probleme überhaupt nicht im wahren Lichte zu sehen, wenn nicht der Zusammenhang,

aus dem heraus sie gedeutet werden, ein translogischer wird“⁵¹ – schreibt Heidegger. Das Erkenntnisproblem verlangt einen metaphysischen Abschluß: „Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren.“⁵² Das „Kategorienproblem“ – schreibt Volpi – „löst sich in der transzendentalen Subjektivität auf, die ihrerseits hingegen den eigenen Ursprung finden muß“, wo sich ein Einblick in ihre „metaphysische Struktur“, in den „Begriff des lebendigen Geistes“ eröffnet.⁵³ „Die Philosophie des lebendigen Geistes“ – lautet der letzte Satz der Arbeit – „[...] steht vor der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemotive in sich aufgehoben hat, mit Hegel“.⁵⁴

Daß die Habilitationsschrift mit einem Hinweis auf Hegel und auf die Philosophie des „lebendigen Geistes“ endet, ist eine einigermaßen unerwartete und aus dem inneren Gang der eigentlichen Textrekonstruktion nicht folgende Wende. Es handelt sich um das Artikulieren solcher inneren – man möchte sagen – weltanschaulichen Ansprüche, die eine andere gedankliche Ebene der Studie bilden, und da sie in den analytischen Teilen nicht zum Ausdruck kommen konnten, erscheinen sie in Form von verstreuten Bemerkungen, auf Umwegen, in der Gestalt einer prinzipiellen Einleitung. Vor allem beachtenswert ist die Bemerkung, die da lautet: „das erkenntnistheoretische Subjekt deutet nicht den metaphysisch bedeutsamsten Sinn des Geistes, geschweige denn seinen Vollgehalt“ und eine andere, die besagt: „der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes“ und eine weitere, noch eindeutiger: „innerhalb des Reichtums der Gestaltungsrichtungen des lebendigen Geistes ist die theoretische Geisteshaltung nur eine“.⁵⁵ An dieser Stelle wird erstmals die Unzufriedenheit mit der einseitig erkenntnistheoretisch-logischen Einstellung zum Ausdruck gebracht und hier tritt keimhaft die Betrachtungsweise auf, die dann in *Sein und Zeit* die theoretische, erkennende Einstellung nicht als eine ursprüngliche, sondern nur als eine abgeleitete Weise des Weltverhaltens des Menschen, seines In-der-Welt-seins zeigen wird („Erkennen“ – wird es dort heißen – „ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins“⁵⁶).

In einem ganz eigentümlichen Sinn erscheint das Problem der Geschichte. Die Habilitationsschrift tritt in erster Linie nicht mit historischen, sondern mit theoretischen Ansprüchen auf: sie will keine historische Rekonstruktion der Kategorien- und Bedeutungstheorie von Duns Scotus bieten, sondern ist bemüht, die Affinität der Lehren des mittelalterlichen Denkers zur modernen Transzendentalphilosophie und zur Phänomenologie aufzuweisen. Auf diese Weise werden die beiden Zeitalter gegenseitig aufeinander projiziert. Heideggers Untersuchung ist in erster Linie von der Gedankenwelt der Husserl'schen „reinen Grammatik“ geprägt; diese versucht er, in Duns Scotus' Gedankensystem zu rekonstruieren und da Husserl und Brentano an bedeutenden Punkten gerade eine grundlegende Idee der Philosophie des Mittelalters – die Intentionalität – herauf-

beschwören und in den Mittelpunkt stellen, geht er dem Vorwurf aus dem Wege, eine moderne Betrachtungsweise in ein mittelalterliches Werk „hineinzuinterpretieren“ oder diese aus ihm „herauszulesen“. Die Duns-Scotus-Analyse ist auf diese Weise auch ohne besondere Aktualisierungen in der Lage, mit dem Anspruch auf Durchdenken und Weiterentwicklung der inneren Problematik der modernen Phänomenologie und Transzendentalphilosophie aufzutreten. Alldas scheint ein streng theoretischer Anspruch zu sein, vom historischen Gesichtspunkt ergibt sich aber sofort die Einsicht, daß sich der Geschichte der Philosophie nicht nur als einem Kuriosum zu nähern angebracht ist, sondern auch unter rein theoretischem Aspekt. „Die Geschichte der Philosophie“ – führt Heidegger bereits auf den ersten Seiten aus – „hat zur Philosophie ein anderes Verhältnis als z.B. die Geschichte der Mathematik zur Mathematik“.⁵⁷ In der Geschichte der Philosophie pflegt man häufig nur die Wiederholung verschiedener „Irrtümer“ zu sehen, und „bringt man dazu, daß die Philosophen nicht einmal darüber je einig gewesen sind, was überhaupt Philosophie ist, dann scheint die vollendete Fragwürdigkeit der Philosophie als Wissenschaft Tatsache zu sein“. Zugleich ist die Philosophie freilich – unter anderem Aspekt – ein Kulturwert, ebenso wie die anderen Disziplinen. Die Philosophie ist aber nicht lediglich etwas, womit man sich lediglich aus persönlicher Vorliebe und zum Zwecke der Förderung und Mitgestaltung der Kultur beschäftigt. „Die Philosophie lebt zugleich in einer Spannung mit der lebendigen Persönlichkeit, schöpft aus deren Tiefe und Lebensfülle Gehalt und Wertanspruch“. Jeglicher philosophischen Auffassung liegt zumeist eine persönliche Stellungnahme des Philosophen zugrunde, und „bei der Konstanz der Menschennatur wird es nun verständlich, wenn die philosophischen Probleme sich in der Geschichte wiederholen“. Es geht weniger darum, in ihr eine *Entwicklung* in dem Sinne festzustellen, daß aufgrund früherer Lösungen zu neuen Fragen fortgeschritten wird als vielmehr um „eine immer fruchtbarere *Auswicklung und Ausschöpfung* eines begrenzten Problembezirktes. Diese immer neu einsetzende Bemühung um eine mehr oder minder gleiche Problemgruppe, diese sich durchhaltende Identität des philosophischen Geistes ermöglicht nicht nur, sondern *verlangt* eine entsprechende Auffassung der ‚Geschichte‘ der Philosophie“. Wenn die religiösen, politischen, kulturellen Momente eines Zeitalters für das Verständnis der *Entstehung* einer Philosophie zwar unerläßlich sind, so kann doch von ihnen – indem das auf die Probleme und Lösungen gerichtete rein *philosophische* Interesse auftritt – abgesehen werden. „Die Zeit, als *historische* Kategorie hier verstanden, wird *gleichsam ausgeschaltet*. Die verschiedenen verwandten Problemlösungen treten, zentripetal auf das Problem an sich gerichtet, zusammen. – Die Geschichte der Philosophie hat also solange und *nur* solange Wesensbezug zur Philosophie, als sie nicht ‚reine Geschichte‘, Tatsachenwissenschaft ist, sondern sich in die rein philosophische Systematik projiziert hat“.⁵⁸

Mit dieser Argumentation begründet Heidegger eigentlich die theoretische Behandlung der mittelalterlichen Philosophie, es scheint jedoch angebracht, seinen Erörterungen noch ein wenig zu folgen. „Gemäß dem Cha-

rakter der Entwicklung aller Philosophie als einer *Auswicklung* bestimmter Probleme" — setzt er fort — „liegt der Fortschritt zumeist in der Vertiefung und dem neuen Ansatz der Fragestellungen. Diese bestimmen vielleicht nirgends so mächtig wie in der Philosophie die Lösungen. Eine [...] philosophie-*'geschichtliche'* Betrachtung wird demnach ihr Augenmerk auf die Problemstellungen richten"; hier steht „kein Problem für sich allein [...], sondern sich mit anderen jederzeit verschlingt, aus ihnen herauswächst und selbst neue Probleme hervortreibt".⁵⁹

Diese Ausführungen Heideggers — in denen der heutige Leser etwas überrascht das auf die Entwicklung der Philosophie bezogene Vorbild des Kuhn'schen Wissenschaftsentwicklungsmodells entdecken kann⁶⁰ — sind schon darum beachtenswert, weil sie an bedeutenden Punkten erhellen, in welchem Sinne und aufgrund welcher Überlegungen Heidegger seine eigenen Bestrebungen als einen auf die Erneuerung der Philosophie (der Ontologie und Logik) gerichteten Versuch betrachtete.⁶¹

Danach umreißt Heidegger in groben Zügen und markant den Unterschied im geistigen Klima des Mittelalters und der Neuzeit, und das ist der Punkt, an dem auch gewisse weltanschauliche Voraussetzungen sowie Stellungnahmen zur eigenen Zeit auftauchen. Es ist das imponierende Ergebnis der neuzeitlichen Philosophie, schreibt er, daß sie in enger Wechselwirkung mit der Entfaltung der neuzeitlichen Wissenschaft und Kultur, als deren Reflex, ein starkes und selbstsicheres „*Methodenbewußtsein*“ entwickelte; die Kulturwelt der Gegenwart faßt sich selbst auch im allgemeinen als ein Produkt ihrer Selbstauswirkung auf. Im Mittelalter fehlt dieses Methodenbewußtsein, das Bewußtsein des festen Besitzes der Methoden ist ebensowenig vorhanden wie die ständige Kontrolle jedes Denkschrittes. Autorität und Tradition — das sind die allgemeinen Charakteristika des mittelalterlichen Lebens. Der Geisteswelt des mittelalterlichen Menschen sind „die absolute Hingabe und temperamentvolle Versenkung in den überlieferten Erkenntnisstoff“, das leidenschaftliche Sichvergessen und Untertauchen in der Tradition eigen. „Dieses mutige Sichausliefern an den Stoff hält gleichsam das Subjekt in *einer* Richtung festgebannt, benimmt ihm die innere Möglichkeit und überhaupt den Wunsch zur freien Beweglichkeit.“ Die Sache, der Gegenstand dominieren, nicht das Ich. Daß „die Individualität des einzelnen Denkers [...] gleichsam in der Fülle des von ihm zu bewältigenden Materials“ untertaucht, ist „ein Phänomen, das sich zwanglos einordnet in das Bild des Mittelalters mit seiner Betonung des Allgemeinen und Prinzipiellen“. Die Methoden richten sich nach der Betrachtungsweise der damaligen Wissenschaften und so kann man doch nicht von ihrem Fehlen sprechen — das beweist auch zahlreiche Diskussion über die Dialektik aus dem 13. Jahrhundert — „da doch Methode etwas ist, das, von individuellen Besonderheiten sich fernhaltend, auf allgemeine Gesetzlichkeit geht“. Eher steht es so, daß der mittelalterliche Mensch die Probleme *als Probleme* nicht bewußt reflektiert. „Es fehlt dem Mittelalter, was gerade einen Wesenszug des modernen Geistes ausmacht: die Befreiung des Subjekts von der Gebundenheit an die Umgebung, die Befestigung im eigenen Leben“. ⁶² „Der mittelalterliche Mensch ist nicht im

modernen Sinne bei sich selbst — er sieht sich immer in die metaphysische Spannung hineingestellt; die Transzendenz hält ihn von einer rein menschlichen Attitüde gegenüber der Gesamtwirklichkeit ab“. Für ihn ist die Wirklichkeit immer eine abhängige, an den transzendenten Prinzipien gemessene Wirklichkeit. Aber „Gebundenheit“ — schreibt Heidegger — „besagt hier nicht Unfreiheit, Magdstellung, sondern einseitige Blickrichtung des Geisteslebens“. — „Der Strom des Eigenlebens in seinen mannigfachen Verschlingungen, Umbiegungen und Rückwendungen [...] liegt für den mittelalterlichen Menschen zum guten Teil verschüttet [...] Man kann nun fragen, ob das Fehlen eines ausgebildeten Methodenbewußtseins wirklich als Mangel gelten darf. Bedeutet das ständige Überlegen und Besprechen des zu gehenden Weges, an Stelle frischen Vorwärtsschreitens, nicht Schwäche? [...] „Das beständige Wetzen der Messer“ — zitiert Heidegger an diesem Punkt Lotze — „aber ist langweilig, wenn man nichts zu schneiden vorhat“.⁶³ Es wäre nutzlos und uninteressant, wenn das Entwickeln der Methoden Selbstzweck bliebe, nur auf reine Möglichkeiten reflektierte, lediglich vorherige Fragen löste, ohne das Thema mutig anzuschneiden⁶⁴ — wie ja andererseits auch die fruchtbare Methodenbesinnung nur nach getaner Forschungsarbeit berechtigt ist. Da ist aber die Methode dann nichts anderes als die Kenntnis des Zusammenhanges zwischen den Prinzipien „und dem, wofür sie Prinzipien sind“: „aber der Methodenbegriff dieser Art scheint nun doch auch in der Scholastik eine vertraute Angelegenheit zu sein“.⁶⁵

Im Schlußkapitel formuliert Heidegger im Hinblick auf die Überwindung einer dürftigen und schematischen Kategorientafel den Anspruch: „die Geschichte muß ein bedeutungsbestimmendes Element für das Kategorienproblem werden“.⁶⁶ Nur eine auf diese Weise ausgebauten Kategorienlehre wird — umgekehrt — fähig sein, die einzelnen Epochen der Geistesgeschichte lebendig zu begreifen. Vom Gesichtspunkt der in der Einleitung über die „mittelalterliche Weltanschauung“ gegebenen Skizze meldet sich die Notwendigkeit einer „eigentlichen begrifflichen, kulturphilosophischen Fundierung“ besonders empfindlich. Der Analogiebegriff „scheint zunächst ein recht verblaßter und nicht weiter bedeutungsvoller Schulbegriff zu sein. Er enthält aber als herrschendes Prinzip in der Kategoriensphäre der sinnlichen und übersinnlichen Realität den begrifflichen Ausdruck der *qualitativ* erfüllten, wertbehafteten, auf die Transzendenz bezogenen Erlebniswelt des mittelalterlichen Menschen“. Denn „die Transzendenz bedeutet keine radikale, sich verlierende Entfernung vom Subjekt“ — nimmt Heidegger den Faden der Einleitung wieder auf —; für die mittelalterliche Weltanschauung ist — schon weil sie so radikal theologisch ausgerichtet ist — die abwechslungsreiche Welt der Werte nicht unbekannt. „Die hieraus für die Subjektivität resultierende Erlebnismöglichkeit und -fülle ist somit durch die *ins Transzendente* sich erstreckende Dimension des seelischen Lebens bedingt und nicht wie heute durch dessen *inhaltliche flüchtige Breite*. Bei dieser flüchtig verlaufenden Lebenshaltung sind die Möglichkeiten einer wachsenden Unsicherheit und völligen Desorientierung weit größer und geradezu grenzenlos, wogegen die Grundge-

staltung der Lebensform des mittelalterlichen Menschen sich von vornherein gar nicht in der inhaltlichen Breite der sinnlichen Wirklichkeit verliert und sich dort verankert, sondern gerade diese selbst als *verankerungsbedürftig* einer transzendenten Zielnotwendigkeit unterordnet“. ⁶⁷

Im Hinblick auf den tiefen, weltanschaulichen Charakter der Philosophie – lautet eine der letzten Überlegungen – „muß [...] die Auffassung der christlichen Philosophie des Mittelalters als im Gegensatz zur gleichzeitigen *Mystik* stehender Scholastik als prinzipiell verfehlt herausgestellt werden. Scholastik und *Mystik* gehören für die mittelalterliche Weltanschauung wesentlich zusammen. Die beiden ‚Gegensatz‘-paare: Rationalismus-Irrationalismus und Scholastik-Mystik *decken sich nicht*. Und wo ihre Gleichstellung versucht wird, beruht sie auf einer extremen Rationalisierung der Philosophie. Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist *machlos*, *Mystik* als irrationalistisches Erleben ist *ziellos*“. ⁶⁸

In der Habilitationsschrift werden großangelegte philosophisch-weltanschauliche Ansprüche und Erwartungen formuliert. Die neue philosophische Synthese – die Erneuerung der Kategorienlehre – wird mit dem Anspruch einer neuen Metaphysik, einer neuen Weltanschauung – und man darf vielleicht sagen: einer neuen Kultur und Lebensform – verbunden. Das Thema und der Tenor der Probevorlesung sind dagegen überwiegend wissenschaftstheoretisch-logisch; im Hintergrund lauert aber wieder der Anspruch auf eine breitere Perspektive. „Seit einigen Jahren ist in der wissenschaftlichen Philosophie ein gewisser ‚metaphysischer Drang‘ erwacht“ – heißt es in der Einleitung –; „das Stehenbleiben bei bloßer Erkenntnistheorie will nicht mehr genügen. Die aus einem berechtigten, energischen Bewußtsein von Notwendigkeit und Wort der Kritik herausgegeborene Beharrung in erkenntnistheoretischen Problemen läßt die Ziel- und Endfragen der Philosophie nicht zu ihrer immanenten Bedeutung zu kommen“. Das moderne kritische Bewußtsein ist aber viel lebendiger als daß mit bloßen Machtansprüchen etwas erreicht werden könnte; und schon gar nicht kann davon die Rede sein, mit den „intellektuellen Gewaltsamkeiten der sogenannten ‚naturwissenschaftlichen Weltanschauung‘“ aufzutreten⁶⁹: die Unentbehrlichkeit der letzten metaphysischen Grundlegung kann die Notwendigkeit der wissenschaftstheoretisch-logischen Klärung der einzelnen Begriffe nicht verdecken. „Die Forschungsmethoden der verschiedenen Wissenschaften arbeiten mit gewissen Grundbegriffen, auf deren *logische Struktur* die Wissenschaftstheorie sich zu besinnen hat. Die wissenschaftstheoretische Fragestellung führt aus den Einzelwissenschaften heraus in den Bereich der letzten Grundelemente der Logik, der Kategorien.“ Wenn „bei dem einzelwissenschaftlichen Forscher [...] nun solche wissenschaftstheoretischen Untersuchungen leicht den Eindruck einer gewissen Selbstverständlichkeit und darum Unfruchtbarkeit“ erwecken, so liegt es daran, daß diese Untersuchungen für das betreffende Wissenschaftsgebiet sachlich Neues in der Tat nicht bringen – und „das können sie natürlich nicht bringen, weil sie sich in einer ganz neuen Dimension bewegen. Sie sind daher für den Forscher in der Einzelwissenschaft dann und nur dann bedeutsam, wenn er sich als solchen vergißt und – philosophiert“. ⁷⁰

Die Vorlesung untersucht Struktur und Funktion des Zeitbegriffs in der Natur- und Geschichtswissenschaft. Wenn die neuzeitliche Philosophie die Vielfalt der Phänomene mit Hilfe mathematisch festzuhaltender Gesetze erkennen will und nicht mit der Beobachtung einzelner Fälle, sondern mit allgemeinen Annahmen beginnt (die Fallgeschwindigkeit der Körper ist zur Zeit proportionell), dann – da die Bewegungen in der Zeit, ja, mit der Zeit gemessen werden – hat die Zeit die Funktion, die Messung zu ermöglichen; die einzelnen Zeitpunkte unterscheiden sich nur nach ihrem Ort (einer folgt dem anderen), wodurch die Zeit in der Naturwissenschaft einen quantitativ bestimmbareren homogenen Charakter annimmt. Der Gegenstand der Geschichtswissenschaft ist der Mensch als kulturschaffendes Wesen; die Kulturschaffung verläuft aber zeitlich und macht Veränderungen durch. Die Geschichte interessiert sich für „das historisch Wirksame“; die Wahl hängt davon ab, wie die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpft wird. Bodin sprach schon 1607 in der Mehrzahl von „Zeiten“. Und gerade weil sich die „Zeiten“ unterscheiden, ist es zum Beispiel möglich, im Laufe der Quellenforschung die Fälschungen und Anachronismen aufzudecken.⁷¹ „Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ“⁷². Der Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft ist keine homogene, mathematische Reihe; es gibt kein Gesetz, das die Aufeinanderfolge der Zeiten bestimmt. „Das Qualitative des historischen Zeitbegriffs bedeutet nichts anderes als die Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivierung“⁷³. Die Zahlen (Jahreszahlen) sind nur im Hinblick auf das inhaltlich Bedeutende von Wert. Die Wichtigkeit der qualitativen, Wertbezüge enthaltenden Ereignisse für die Geschichte zeigt allein schon der Beginn der Zeitrechnung (Gründung der Stadt Rom, Christi Geburt).⁷⁴

Obwohl die Vorlesung die Zeit mit dem Sein nicht in Verbindung stellt, kommt doch das Problem der Zeit, als zentrale Frage in Heideggers Denken schon zur Sprache. Zwar ist der Gesichtspunkt der Untersuchung vorerst gänzlich ein wissenschaftstheoretischer. Im Kolleg von 1925 stellt er aber schon folgende Frage in den Mittelpunkt: „Was gibt überhaupt der Zeit und dem Begriff der Zeit, dem verstehenden Hinblick auf Zeit, die Eignung zu dieser eigentümlichen, bisher immer als selbstverständlich aufgenommenen Funktion bei der Charakteristik und Scheidung der Wirklichkeitsgebiete – zeitliche, außerzeitliche, überzeitliche Wirklichkeit?“⁷⁵

AMMERKUNGEN

¹ „Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie“. *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1912 (25), S. 353–363; „Neuere Forschungen über Logik“. *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 1912 (38), n. 10, Spalte 465–472, n. 11, Spalte 517–524, n. 12, Spalte 565–570; „Besprechung: Kants Briefe in Auswahl“. Ebenda 1913 (39), n. 4, Spalte 74; „Besprechung: Nikolai von Bubnoff, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit“. Ebenda 1913 (39), n. 4, Spalte 178–179; „Besprechung: Franz Brentano, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene“. Ebenda 1914 (40), n. 5, Spalte 233–234; „Besprechung: Charles Sentrout, Kant und Aristoteles“. Ebenda 1914 (40), n. 7, Spalte 330–332; „Besprechung: Kant – Laienbrevier“. Ebenda 1914, n. 8, Spalte 376–377. (Alle sieben Arbeiten

neu gedruckt in GA 1: S. 1–54.) Das im folgenden erwähnte Gedicht erschien unter dem Titel „Abendgang auf der Reichenau“ (*Das Bodenseebuch*. Ein Buch für Land und Leute [Konstanz], 1917, IV. S. 152); zitiert im Original und in englischer Übersetzung bei William J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague: M. Nijhoff, 1963, S. 1.

² C. Baglietto, „La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili“. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1957 (26), S. 194. Die Arbeit ist Teil einer 1930 entstandenen Dissertation und somit einer der ersten Studien über Heidegger, im Bezug auf den jungen Heidegger vermutlich aber die allererste; als solche wird sie aus Gründen der zeitlichen Nähe auch auf Quellen aufmerksam, die einer heutigen Forschung nur schwer zugänglich wären. Zu den äußeren Umständen der Lehrjahre des jungen Heidegger s. Hugo Ott, „Der junge Martin Heidegger. Gymnasial – Konviktszeit und Studium“. *Freiburger Diözesan Archiv*, 104. Band, 1984, S. 315–325.

³ GA 1: S. 4 f.

⁴ Ebenda S. 15.

⁵ Vgl. SZ S. 202 ff. Zitat von S. 206. – Zu den Jugendschriften s. außer Bagliettos zitierter Studie Franco Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: Cedam, 1976 und Enrico Garulli, *Problemi dell'Ur-Heidegger*. Urbino: Argalia, 1969.

⁶ GA 1: S. 7.

⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*. Tübingen: Niemeyer, 1980. S. 119.

⁸ Obige Beschreibung haben wir freilich in hohem Maße vereinfacht. Es sei noch angedeutet, daß auch der Antipsychologismus seine eigenen denkerischen Schwierigkeiten hat – zum Beispiel: wie das in der Zeit verlaufende psychische Denken mit den außerräumlichen und -zeitlichen idealen Inhalten in Verbindung treten kann – und daß gerade die Wahrnehmung dieser Dilemmas für Heideggers spätere Entwicklung von entscheidender Wirkung sein wird.

⁹ GA 1: S. 18.

¹⁰ Ebenda S. 17 f.

¹¹ Ebenda S. 18 und vgl. die Einleitung der Dissertation (ebenda S. 63), wo Heidegger vom Eindringen der Psychologie in die Philosophie, genauer, in die Kant-Interpretation spricht, dessen Ergebnis eine „Naturalisierung des Bewußtseins“ ist.

¹² Ebenda S. 22.

¹³ Ebenda.

¹⁴ Ebenda S. 23.

¹⁵ Ebenda S. 23 f., 29 f.

¹⁶ Ebenda S. 30.

¹⁷ „Eine psychische Urteilstätigkeit“ – schreibt Heidegger in seiner Dissertation – „kann nie wahr oder falsch sein; sie existiert oder existiert nicht, wie das ‚Fließen‘ des elektrischen Stromes“ (ebenda S. 175.).

¹⁸ Ebenda S. 31.

¹⁹ Ebenda S. 39.

²⁰ Ebenda S. 38 ff. – Wenn Heidegger in diesem Zusammenhang Hans Schmidkunz' Unterschied zwischen einer Evidenz ad rem oder der „Einleuchtendheit“ und einer solchen ad hominem oder „Einsicht“ erwähnt, dann glaubt Volpi hierbei eine „wichtige Bestimmung“ zu entdecken, die dann „im Begriff der *Lichtung* ihre Übereinstimmung finden wird“ (Volpi, *Heidegger e Brentano*, S. 95).

²¹ In groben Zügen auf folgende Weise. Die Wahrheit weist – in einer Grundbedeutung des Begriffs – darauf hin, daß die Dinge wirklich, in der Tat so sind, wie die Aussage behauptet. Eine wahre Aussage zeigt die Dinge, wie sie wirklich (in der Wirklichkeit) sind. Wenn eine Aussage wahr ist, pflegt man zu sagen: „es ist so“. Auf diese Weise ergibt sich zwischen dem Sein (gemeint ist Sein an sich; Sein, wie es an sich ist) und der Wahrheit ein erster und grundlegender – obgleich noch nicht näher bestimmter – Zusammenhang. „Die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammengestellt“ – wird es in bezug auf Parmenides und Aristoteles in *Sein und Zeit* heißen (SZ. S. 212, vgl. EM S. 78. sowie GA 21: S. 170 ff.). Obgleich es aus Heideggers Werken hervorzugehen scheint, er sei zur Einsicht dieses Zusammenhanges rein aufgrund von philosophiegeschichtlichen Untersuchungen gekommen, scheint es nicht überflüssig zu sein, darauf hinzuweisen, daß dieser Zusammenhang auch

in Husserls *Logische Untersuchungen* an einer Stelle formuliert wird. Bei der Ablehnung des Psychologismus als skeptischer Relativismus kommt Husserl an einem Punkt zur folgenden Schlußfolgerung: „Die Relativität der Wahrheit zieht die Relativität der Weltexistenz nach sich. [...] Man kann nicht die Wahrheit subjektivieren und ihren Gegenstand (der nur ist, wenn die Wahrheit besteht) als absolut (an sich) seind gelten lassen. [...] Auch das ‚Ich bin‘ [...] wäre eventuell falsch.“ „Wahrheit und Sein sind beide im gleichen Sinne ‚Kategorien‘ und offenbar korrelativ. Man kann nicht Wahrheit relativieren und an der Objektivität des Seins festhalten.“ (E. Husserl, *Logische Untersuchungen. I. Prolegomena zur reinen Logik*. (zit. Ausgabe, S. 121 und 131 f.). Wenn Sein und Wahrheit bei den Anfängen der Philosophie eng zusammenhängen, dann geht die von der darauffolgende Tradition vollzogene Zuordnung der Wahrheit zur Aussage für Heidegger mit dem Auftauchen folgender – falscher – Alternative einher: Wenn die Wahrheit der als psychische Urteilstätigkeit aufgefaßten Aussage eigen ist, dann – wie es auch aus Husserls obiger Erörterung hervorgeht – wird die Wahrheit (und zusammen mit ihr das Sein) unweigerlich relativiert. Zur Vermeidung dieser Gefahr bietet sich die Alternative, eine an sich seiende Wahrheiten enthaltende zeitlose Sphäre (das eigentliche „Sein“) anzunehmen, womit man zu einer traditionell platonischen Denkstruktur kommt. In den Seinsbegriff wird aber somit ein hoffungsloser Dualismus eingeführt (denn dann wird die ideal-zeitlose Welt diejenige, der im eigentlichen Sinne der Begriff des Seins zukommt, die andere Welt wird nur „Schein“); und damit das Sein auch schon verdinglicht, zum Seienden gemacht. Ohne die Differenz zwischen Sein und Seiendem, d.h. ohne die sog. ontologische Differenz gibt es aber für Heidegger keine Ontologie (vgl. GA 24: S. 22 ff., 452 ff.). Die obige Lösung trägt aber – im negativen Sinne – die Merkmale jener zugegebenermaßen subjektivistischen Betrachtungsweise in sich, von der man sich gerade zu befreien sucht. Das Sein, wie es an sich (in seiner eigenen „Wahrheit“) ist, versucht man nicht ursprünglich, d. h. unter Aufhebung des anfänglichen, lediglich „subjektivistischen“ Ausgangspunktes aufzufassen, sondern beläßt diesen unkritisch in seiner Unberührtheit und bemüht sich, nur ihm gegenüber eine vermeintlich „objektive“ Sphäre aufzustellen, deren Bestimmungen gerade aus dieser zugegebenermaßen subjektiven, das heißt, nicht wahren Sphäre lediglich durch einen Vorzeichenwechsel geschöpft werden. Die gesetzte „Objektivität“ wird somit selbst subjektivistisch. Diese kurze Erläuterung macht vielleicht verständlich, weshalb Heidegger in den 20er Jahren die ideelle-zeitlose Sphäre der Wertphilosophie als subjektivistisch, dann von den 30er Jahren an, den Vater der platonischen Betrachtungsweise, Platon selbst, sowie die mit ihm beginnende westliche Metaphysik (die nichts anderes sei, als ein „Ausdruck, der einer Ratlosigkeit entsprang“ [GA 29/30:58]) als den Subjektivierer der Wahrheit und die gesamte, auf ihn aufbauende europäische Philosophie, zusammen mit ihrem Objektivitäts- und Sein-an-sich-Begriff als Nihilismus betrachtet (vgl. GA 21: S. 62 ff., 82 ff., SZ S. 99, PL, SD 63 und N II: S. 343 ff.). Zum einheitlichen Seinsbegriff – betont er in einem Kolleg über Logik 1925/26 – kann man nicht so gelangen, „daß man zuvor diese beiden Bezirke [sc. das Reale und das Ideale, das Sinnliche und das Unsinnliche, das Zeitliche und das Zeitlose, u.s.f.] konstruiert und dann eine Kluft dazu: und jetzt wird noch die Brücke gesucht“ (GA 21: S. 92, das Gleiche in historischer Perspektive s. GA 29/30: S. 58 ff.).

²² GA 1: S. 42 ff. Die Wurzeln der Argumentation sind bei Husserl zu finden, der im I. Band der *Logischen Untersuchungen* von einer „Arbeitsteilung“ zwischen Mathematiker und Philosoph spricht, wobei er betont, daß „die mathematische Form [...] die einzig wissenschaftliche ist, die einzige, welche systematische Geschlossenheit und Vollendung, welche Übersicht über alle möglichen Fragen und die möglichen Formen ihrer Lösung bietet“. Der Mathematiker sei jedoch „nur der ingeniose Techniker“, der, ähnlich dem Konstrukteur, es nicht nötig hat „letzte Einsicht in das Wesen von Theorie überhaupt und in das Wesen ihrer sie bedingenden Begriffe und Gesetze besitzen zu müssen“. Zu seiner Arbeit braucht er vielmehr „wissenschaftliches Instinkt und Methode“. „Die philosophische Forschung setzt ganz andere Methoden und Dispositionen voraus, wie sie sich ganz andere Ziele stellt. Sie will dem Spezialforscher nicht ins Handwerk pfuschen, sondern nur über Sinn und Wesen seiner Leistungen in Beziehung auf Methode und Sache zur Einsicht kommen. Dem Philosophen ist es nicht genug, daß wir uns in der Welt zurechtfinden, daß wir Gesetze als Formeln haben, nach denen wir den künftigen Verlauf der Dinge voraussagen, den vergangenen rekonstruieren können: sondern was das Wesen von ‚Ding‘, ‚Vorgang‘, ‚Ursache‘, ‚Wirkung‘, ‚Raum‘, ‚Zeit‘ u. dgl. ist, will er zur Klarheit bringen [...] Und baut die Wissenschaft Theo-

rien zur systematischen Erledigung ihrer Probleme, so fragt der Philosoph, was das Wesen der Theorie ist, was Theorie überhaupt möglich macht u. dgl. Erst die philosophische Forschung ergänzt die wissenschaftlichen Leistungen des Naturforschers und Mathematikers so, daß sich reine und echte theoretische Erkenntnis vollendet“ (*Logische Untersuchungen*, zit. Ausgabe, Bd. I, S. 252 ff.) Husserls Argumentation kann auch so aufgefaßt werden, daß, wenn die reine Logik mit mathematischen Methoden ausgebaut wird, dann – wegen der unkritischen, d.h. dogmatischen Übernahme – gerade die Möglichkeit der kritischen – d.h. philosophischen, wissenschaftstheoretischen – Reflexion über Sinn und Tragweite der mathematischen Methode entfällt.

²³ GA 1: S. 48.

²⁴ Volpi, *Heidegger e Brentano*, S. 97.

²⁵ Charles Sentroul (1876–1933), Schüler Merciers, Vertreter des belgischen Zweiges der Neuscholastik. Ursprünglicher Titel des rezensierten Bandes: *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote* (Louvain: 1905). Die deutsche Übersetzung erschien mit dem Titel *Kant und Aristoteles* (Kempten und München: Kösel, 1911).

²⁶ GA 1: S. 53.

²⁷ Ebenda, S. 33, 287 (vgl. noch S. 211) und S. 401.

²⁸ GA 1: S. 122.

²⁹ Ebenda, S. 124.

³⁰ Ebenda, S. 160 f.

³¹ Ebenda, S. 165. – Dieses Dilemma wird sich in der Habilitationsschrift wiederholen. Daß es mehrere verschiedene Wirklichkeitsbereiche gibt – schreibt Heidegger – ist vorerst nur eine Annahme, läßt sich nicht apriorisch, auf deduktivem Wege beweisen. „Tatsächlichkeiten lassen sich nur aufweisen. Was ist der Sinn dieses Aufzeigens? Was aufgezeigt wird“ – antwortet Heidegger auf eine an Husserl erinnernde Weise (vgl. *Ideen* I, § 24) – „steht in seinem Selbst vor uns, kann, bildlich gesprochen, unmittelbar erfaßt werden, es bedarf keines Umweges über ein anderes [...] Über das Unmittelbare kann es keine Zweifel, Wahrscheinlichkeiten, und Täuschungen geben. Denn als Unmittelbares hat es gleichsam nichts zwischen sich und der Auffassung“ (GA 1: S. 213).

³² SZ S. 228 f. Heideggers Kritik richtet sich auf die Grundlagen der Fragestellung. – Zu ähnlichen Bemerkungen über die Grenzen der Beweisbarkeit und Fundierbarkeit vgl. noch GA 24: S. 5, 16, GA 25: S. 38, SD S. 80, SA S. 12.

³³ GA 1: S. 165.

³⁴ Ebenda, S. 166 f.

³⁵ SZ S. 5.

³⁶ GA 1: S. 186 – Garulli zufolge geht Heidegger in der Dissertation „von einer realistischen, an die Perspektive der klassischen Metaphysik gebundenen Geisteswelt zu einer logischen Betrachtungsweise“ über. Des weiteren macht er darauf aufmerksam, daß die von Heidegger untersuchten Denker nicht zum extremen Zweig des Psychologismus gehören. Der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt macht später eine radikale Veränderung durch: das erfolgt jedoch – nimmt Garulli fein noch vor der Veröffentlichung der Vorlesungen der zwanziger Jahre wahr – auf dem Boden eines neuinterpretierten Logos-Begriffes (Garulli, op. zit. S. 49 f, 52, 61.). Albino Babolin's Analyse zufolge impliziert die Dissertation keinen Bruch in der Betrachtungsweise: „die adäquate Fundierung der Logik ist unter dem Gesichtspunkt relevant, daß nur durch sie die auf ihre verschiedenen Arten erfolgende Artikulierung der ganzen Sphäre des Seins möglich ist“ (A. Babolin, „La ricerca filosofica del giovane Martin Heidegger nella critica d'oggi“, Heidegger, *Scritti filosofici* (1912–1917). Padova: La Garangola, 1972, S. 126.). In seiner monumentalen, an die 1500 Seiten betragenden, von einigen kürzeren Teilen abgesehen nicht publizierten Dissertation *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken M. Heideggers* (Rom: Gregoriana) faßt auch Karl Lehman – wie Volpi berichtet (*Heidegger e Brentano*, S. 79) – die Jugendarbeiten als solche auf, aus denen „ein Erneuerungsversuch der klassisch-aristotelischen Metaphysik vermittels der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie“ herauszulesen ist. Volpi's Interpretation zufolge ist die Seinsfrage in der Dissertation vorerst als logische Frage nach dem Sein der Kopula vorhanden – das Heidegger als *Galten* bestimmt und von der metaphysischen Sphäre scharf trennt (op. zit. S. 106).

³⁷ Vgl. GA 1: S. 55 und US S. 91 f.

³⁸ Daß Duns Scotus das Thema der Habilitationsschrift ist, darin meint Baglietto Heideggers Entfernung von der Neuscholastik feststellen zu können (zit. Studie, S. 217).

³⁹ GA 1: S. 210. — Die in der Heideggerschen Untersuchung im Mittelpunkt stehende *Grammatica speculativa* wird heute infolge der Forschungsarbeit von M. Grabmann eher Thomas von Erfurt zugeschrieben (vgl. z.B. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik*. Bd. I. München: 1926, S. 118 ff. und besonders S. 125).

⁴⁰ GA 1: S. 212.

⁴¹ Heidegger strebt in der Habilitationsschrift — schreibt Volpi — „den Ausbau einer Kategorientafel an, die sich nicht lediglich wie die aristotelische, auf die Wirklichkeit [reale] bezieht, sondern auch auf die Formen des Denkens“. „Heideggers gegen Aristoteles in dieser Arbeit vorgebrachter Einwand besteht darin, daß er nur die Kategorien der *modi essendi* berücksichtigte und die Präsenz der *modi cogitandi* und der *modi significandi* vernachlässigte. All diese modi haben ihre eigentümlichen Kategorien und wenn — besonders — die Multiplizität und die Plurivizität für die *modi essendi* gültig sind, bedeutet dies noch nicht, daß sie auch in Betracht der logischen Sphäre bestehen.“ „Heideggers Interesse richtet sich gerade auf die Abgrenzung dieser Sphäre, um dann aussagen zu können, die Kategorien der Logik sind mit den aristotelischen Kategorien der Wirklichkeit nicht identisch“ (F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, S. 112, 116, 123). Spiegelberg formuliert mit einiger Akzentverschiebung: „Husserls auf die Subjektivität gelegte Betonung fügte sich ausgezeichnet an Heideggers Vorbehalte und Kritiken gegenüber der scholastischen Philosophie an“ (H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. The Hague: M. Nijhoff, 1960, Bd. I. S. 296).

⁴² GA 1: S. 211.

⁴³ Ebenda.

⁴⁴ Ebenda S. 287. Vgl. ferner: „Durch die zehn Realkategorien wird in der Tat noch nicht jeder beliebige Gegenstand der Erkenntnis [...] sondern werden nur die realen Objekte bestimmt“ (a. a. O. S. 288).

⁴⁵ Ebenda S. 283.

⁴⁶ Vgl. SZ S. 1.

⁴⁷ Damit die Seinsfrage — in diesem Sinne — überhaupt gestellt werden kann, bedarf es der Postulierung irgendeiner einheitlichen, eindeutigen Bedeutung des Seinsbegriffs („welches ist dann die leitende Grundbedeutung?“ — SD S. 81). Das Problem der Univozität, der Analogie bzw. der Multiplizität des Seinsbegriffs ist freilich ein klassisches, sich durch die platonische, aristotelische, neuplatonische Philosophie sowie durch die Scholastik hindurchziehendes Problem, dessen Behandlung nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehört. Es sei jedoch angedeutet, daß manche von Heideggers Interpreten, die offensichtlich auf dem Standpunkt der Mehrdeutigkeit des Seinsbegriffs stehen (wie z.B. F. Volpi), Heidegger ablehnen, weil sie in ihm einen Vertreter der Univozität zu entdecken glauben. Unseres Erachtens müssen hier zwei Fragen unterschieden werden. Es ist nämlich eine Sache, wenn jemand, der sich auf die Untersuchung des Seinsbegriffs einläßt, irgendeine einsinnige Bedeutung voraussetzt; und eine andere Sache ist, wenn er am Ende seiner Untersuchungen explizite für die Univozität Stellung bezieht. Damit nämlich die Untersuchung des Seinsbegriffs zu welchem Ergebnis auch immer führt, muß — so will uns scheinen — irgendeine einsinnige Bedeutung vorausgesetzt bzw. postuliert werden, sonst könnte die Untersuchung selbst — um mit Heidegger zu sprechen — nicht in Gang gebracht werden, beziehungsweise sie bliebe ohne Richtung oder Durchsichtigkeit, und schon bei der Behauptung der Mehrdeutigkeit des Seins könnte man nicht wissen, wozu die Multiplizität eigentlich ausgesagt wird. Der Einwand wird in dieser zugespitzten Form, so scheint uns, gegen das Stellen der Seinsfrage überhaupt erhoben, wodurch paradoxerweise vereitelt wird, daß die Untersuchung bei der These der Analogie oder aber der Multiplizität anlangt. Es scheint also, daß Heidegger — wenn überhaupt — im ersten Sinne ein Vertreter der Univozität ist, während unter Berücksichtigung der Gesamtheit seines Lebenswerkes es überaus zweifelhaft ist, sein Denken der Univozitätslehre zuzuordnen (bzw. das hängt letzten Endes davon ab, wie diese Lehre jeweils — vorontologisch — aufgefaßt wird). In seiner Habilitationsschrift schreibt Heidegger freilich: „der logische Bereich ist nicht wie der reale analog, sondern univok“ (GA 1: S. 281); hier geht es aber nur darum — wie es gerade auch Volpi schreibt —, daß „die Wirklichkeit des Seienden vielfach [molteplice] ist und auch als solches anerkannt wird, während die Bedeutung des Seienden, der Wert, das absolute Sein eindeutig ist“ (*Heidegger e Brentano*, S. 105). Über Heideggers Verhältnis zu Aristoteles s. neuerdings die weitgespannten und — unseres

Erachtens – viel ausgeglicheneren Analysen in Volpi *Heidegger e Aristotele* (Padova: Daphne, 1984), deren Leitfaden von jener – in seinem vorherigen Buch noch nicht empfundenen und vermutlich aufgrund des seitherigen Neudenkens des Interpretierungshorizonts entstandenen – Einsicht gebildet wird, derzufolge Heideggers Denken „keine einfache Aristoteles-Interpretation bietet, sondern einen Versuch darstellt, jene grundlegenden Probleme im Rahmen eines lebendigen Verstehens zu erneuern, die im Laufe des westlichen Denkens erstmals in den aristotelischen Texten erfaßt und offenbart wurden“ (Ebenda, S. 208).

⁴⁸ GA 1: S. 288.

⁴⁹ Ebenda S. 401.

⁵⁰ Ebenda S. 403 – „Die Nichtbeachtung der fundamentalen Bedeutung des Urteilsproblems für die *Begründung der Objektivität*“ – bemerkt Heidegger in einer Fußnote bedeutungsvoll – „ist auch der Grund, weshalb Kühle [...] die Widerlegung des transzendentalen Idealismus [nicht] gelungen ist“; die Aufgabe ist jedoch gerade, diese beiden bedeutenden Tendenzen – den kritischen Realismus und den transzendentalen Idealismus – „in einer höheren Einheit aufzuheben“ (ebenda, S. 403 f.). „Auf der Korrelativität von Subjekt und Objekt beharrt Heidegger – schreibt Baglietto – da ihm scheint, daß die Vertreter des Realismus allzu wenig auf sie aufmerksam werden und daher auf einer Seite der Frage steckenbleiben“. Heidegger „findet sich hier zwischen kritischem Realismus und transzendentalen Idealismus wieder [...] Sein eigenes Streben erscheint ihm als die Synthese dieser beiden Tendenzen, zum Zwecke ihrer Überwindung“ (Baglietto, op. cit. S. 211).

⁵¹ GA 1. S. 405.

⁵² Ebenda, S. 406.

⁵³ Ebenda S. 410 und Volpi, *Heidegger e Brentano*, S. 130.

⁵⁴ GA 1: S. 411. Der Begriff des lebendigen Geistes – schreibt Baglietto – steht auf halbem Wege zwischen einem katholischen Spiritualismus im scholastischen Sinne und einem hegelischen Historizismus (Baglietto, op. cit. S. 214). „Zu Hegel kommt der junge Heidegger“ – schreibt O. Pöggeler – „nicht so sehr vom damals beginnenden Neuhegelianismus und seiner methodologisch-erkenntnistheoretischen Fragestellung als vielmehr von der spekulativen Theologie der Tübinger katholischen theologischen Schule [...] her“ (*Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske, 1983², S. 23). Zur Tübinger Schule s. neuerdings Thomas F. O'Meara, *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1982.

⁵⁵ GA 1: S. 406 f.

⁵⁶ SZ S. 62.

⁵⁷ Ebenda S. 195. „Und das liegt nicht“ – fügt Heidegger hinzu – „an der *Geschichte* der Philosophie, sondern an der *Geschichte der Philosophie*“ (ebenda).

⁵⁸ Ebenda S. 195 ff.

⁵⁹ Ebenda, S. 197. Daß die Geschichte der Philosophie kein „beliebiges Anhängsel“ der Philosophie ist, betont er auch später nachdrücklich (vgl. GA 24: S. 34 f.).

⁶⁰ Während der Vorlesungen in den 20er Jahren erörtert aber Heidegger dieses „Modell“ auch im Zusammenhang mit der Entwicklung der Wissenschaften, ja, als „Fallstudie“ umreißt er auch die „Paradigma“ der Galilei'schen neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft sowie die Einstein'sche Wende der Physik. Vgl. GA 1: S. 419, GA 20: S. 4. (Heidegger gebraucht hier den Ausdruck „Revolution“), GA 21: S. 16 f. (Bezugnahme auf Einstein), GA 25: S. 30 ff. (eine Skizze der Entstehung der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft – vgl. später GA 41: S. 65 ff.) und S. 34 (wo er schreibt, es dringt die Einsicht langsam durch, „daß die eigentliche Entwicklung und Geschichte einer Wissenschaft sich nicht in der Entdeckung neuer Tatsachen vollzieht, sondern in der Umbildung ihrer Grundbegriffe, d.h. in der Wandlung des Verständnisses des betreffenden Gebietes“), sowie SZ S. 9 ff.

⁶¹ Während er in *Sein und Zeit* die heutige Krise der Wissenschaften umreißt und ihre Versuchen andeutet, sich durch eine Revision der Grundbegriffe zu erneuern, spricht Heidegger von einer „produktiven Logik“ als Fundierung der Wissenschaften (SZ S. 10).

⁶² GA 1: S. 197 ff.

⁶³ Ebenda, S. 199 f.

⁶⁴ Die Unzufriedenheit mit dem Methodologiezentrismus als Selbstzweck macht verständlich, weshalb Heidegger gegen Ende der Arbeit den metaphysischen Abschluß der Erkenntnisproblematik fordert.

- ⁶⁵ Ebenda, S. 201.
⁶⁶ Ebenda, S. 408.
⁶⁷ Ebenda, S. 409 f.
⁶⁸ Ebenda, S. 410.
⁶⁹ Ebenda S. 415. Vgl. Baglietto, op. cit. S. 220.
⁷⁰ GA 1: S. 414 ff.
⁷¹ Ebenda, S. 428 ff.
⁷² Ebenda, S. 431.
⁷³ Ebenda.
⁷⁴ Ebenda, S. 432. Vgl. O. Pöggeler, „Zeit und Sein bei Heidegger“. *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Phänomenologische Forschungen, Bd. 14, Freiburg/München: Karl Alber, 1983, S. 159 f.
⁷⁵ GA 20: S. 8. (Den 2. Teil der Studie s. im nächsten Jahrgang vorliegender *Annales*.)

SIGLENVERZEICHNIS DER ZITIERTEN WERKE HEIDEGGERS

- SZ *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1979¹⁵.
 PL *Platons Lehre von der Wahrheit*. s. im Band *Wegmarken* (Frankfurt/Main: Klostermann 1967).
 EM *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer 1976⁴.
 US *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959.
 N II. *Nietzsche* Bd. II. Pfullingen: Neske, 1961.
 SD *Zur Sache des Denkens* Tübingen: Niemeyer, 1976².
 SA *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von H. Feick. Tübingen: Niemeyer, 1971.
 GA 1: *Gesamtausgabe*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, Hrsg. von F. – W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1978.
 GA 20: *Gesamtausgabe*, Bd. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt/Main: Klostermann, 1979.
 GA 21: *Gesamtausgabe*, Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt/Main: Klostermann, 1976.
 GA 24: *Gesamtausgabe*, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. von F. – W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1975.
 GA 25: *Gesamtausgabe*, Bd. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von I. Görland. Frankfurt/Main: Klostermann, 1977.
 GA 29/30: *Gesamtausgabe*, Bd 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Hrsg. von F. – W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1983.
 GA 41: *Gesamtausgabe*, Bd 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt/Main: Klostermann, 1984.

LANGAUGE AND THE NATION

GYÖRGY CSEPELI

Institute for Sociology, Eötvös Loránd University of
Arts and Sciences

Budapest

"To be sure, it is more reassuring for the writer to think in terms of subject and predicate rather than of people and nation. Not because he is a homeless maverick. If he is worth anything he is deep in his own mess and if he isn't, whatever he says will be just make-believe and sermonizing... Patriotism is a thing of quality."

(Péter Esterházy)

The results of the opinion polls taken in Hungary in the 1970s show that 60 to 65 per cent of the respondents have considered the mother tongue one or the only criterion of their sense of belonging to the nation (Hunyady, Hann, Pörzse, 1975; Csepeli, Gergely, Lányi, 1980). And, indeed, once we cast a superficial glance at the nations of the Earth, we easily get the impression that there is a natural relationship between a nation and its language. In Hungary the words of a great 19th century poet that "a nation lives in its language" have become an accepted truism.

The situation is obviously much more complex. Linguistic communities had existed much earlier than did national communities. There are nations which include several linguistic groups. On the other hand there are many linguistic groups which embrace several national groups. The question is what are the historical and social factors resulting the social psychological phenomenon of perceiving a "natural" that is "to be taken for granted" relationship between language and nation. This perceived relationship dims the real nature of national societies which are by no means creations of nature being those of historical forces much more than any earlier forms of social integration.

As in the case with so many other historically rooted social and social psychological phenomena we find in Europe the key examples which serve as a basis for comparison and explanation of the fate of the contemporary nations (Szücs, 1981). A number of linguistic communities were already largely formed when as a result of revolutions breaking the power of the previous feudal order political communities got settled. Members of this new political communities choose to call themselves the X nation or the Y nation defining the criteria to belong by democratic rules. In Western Europe national societies at the cost of centuries of work and struggle were formed by patterns of integration which came into action stable and structures carrying through the linguistic unity. Social issues cannot be derived from linguistic problems and not even inevitably "national" in these societies. The most relevant points in question between contending parties in action are rooted as they were in a complex an extensive system of social relations fixed firm-

ly in an economic, political, ideological or religious context. Thus, the social problems polarize the members of the national society in such a fashion that although they are engaged with economic, political, ideological or religious groups of conflicting interest, they do not label their adversaries as "enemies of the nation". Their unity is created not merely by the ability to articulate shared concerns in the same mother tongue but even more by their adherence to the rules of democracy. For the peoples of nations who live West of the Rhine it is not necessarily self-evident proposition, that a nation primarily lives in its language.

Things were different however East of the Rhine. Societies here which sought to organize themselves into national unity were frustrated looking into the mirror of the West. The result of the social comparison was disappointing. As almost all factors were in scarcity needful for complex national integration language was necessarily viewed as the key to making of the nation.

That language was able to grow into something of a symbol of development of nationhood was obviously a result of a capacity inherent in language. There are in fact exceptional possibilities for social integration in language. These are of course merely formal possibilities which become realized only if they appear as means and not as ends in the social discourse made possible by the shared language upon ideological, cultural and political matters. This formally viewed capacity of the language really seems the only guarantee for a consistent pattern of community where the aspects of individual and collective life are mutually connected with each other. In the community of linguistic competence the equality of people is fuller than in any other type of communities of men having economical, political, religious, municipal etc. interests in common.

Compared linguistic and national communities it is easy to find that a linguistic community is more original, more natural and more immediate than a national one. The latter becomes transformed into a complex intermediated system of relations out of the traditional frameworks. It is a complete misunderstanding of the transformation of *Gemeinschaft*, in the sense that Tönnies had it in mind, into a politically patterned *Gesellschaft* to think that in the course of this process language was a causal and not merely a correlative factors.

The misunderstanding of the role of language in the development of nationhood is derived from the confusion of the capacity of language to integrate society with the effective economic, cultural, political and other conditions of the process of integration itself.

In this way, in the ideologies of the East-of-the-Rhine nations there appeared the misleading notion that linguistic identity was the cause of development into nationhood. This role attributed to language inevitably became a burden to linguistic communities, for it made it the responsibility of people's sense of linguistic identity to provide all the answers which otherwise would normally have been supplied by the sense of national identity arising of well-developed sociological, economic, ideological and political structures.

In the region of Europe East of the Rhine the German linguistic community found itself first in the position for reasons not to be discussed here, to react to its historical situation with a national ideology of the Eastern ideal type.¹ It was Herder who stressed that "a people, and especially a non-civilized one, has nothing dearer than the language of its fathers. Its whole spiritual wealth of tradition, history, religion, and all the fulness of life, all its heart and soul, live in it. To deprive such a people of its language or to minimize it, means to deprive it of its own immortal possession, transmitted from parents to children."²

In the German notion of national identity there are together the requisites of the romantic concept of nationhood (metaphysical view of the historical past, concern of language and common descent, search for national character, folklore and image of the "people"). Fishman is right arguing, that Herder's words intensified the ancient Hebraic and Greek vision of ethno-linguistic sanctity which recognize God's glory through the ethnic diversity He had created. Herder related this divine intention to language, folklore, the glorious past, ancestral tradition and a vision of greatness and unique destiny.³ Each of these attributes share the common aspect of transferring the "hard" economical, sociological, political reality of the nation to the "soft" communicative sphere of experience. From the "eternal" and "sacred" perspective of the national unity viewed mainly as an organic and metaphysical collective human substance such prerequisites of national existence as the necessary economic and political structures for integration were downgraded into the realm of "mundane everyday life". Exponents of this realm were branded as "alien" or "anti-national" and consequently banned from the right to participate as a full right member in the life of the nation. In this way the imperfect, though actual, reality of the nation came into conflict with its perfect but imaginary reality. Prejudices against minorities suspected carriers of modernization by these reasons became from mere phenomenological structures social realities having ontological validity.

There is no society without prejudiced individuals and there are no persons without prejudices. Being prejudiced is a symptom of unresolved social and personal conflicts which, however, may become attenuated as such conflicts are resolved. The barbarous potentials triggered by prejudices may turn **into general** discriminative practices and later into campaigns of liquidation when conflicts multiply and become so deep seated as they immunized against resolution.

The ethnocentric ideology which thus evolves is supported by the regressive needs of group members leading to a vicious circle of the development of malignant social processes. Dogmatism and aggressiveness of the national ideology and closed cognitive patterns and blind loyalty of the adherents of this ideology mutually reinforce each other. The 150-year tragedy of German national development well demonstrates the fate and demise of the kind of poorly thought out national idea that is unable to come to terms with realities.⁴

The situation is made even more complex in the case of small European nations living east of the German nation. Their fate becomes almost grotesque in the light of the fact that, in spite of their claim to profound originality, to a mythical national uniqueness and their anti-German attitude their notion of nationality was deeply indebted to the German model. But their stock of arguments was much scantily supplied. At the same time, due to the inadequacy of their "hard" integrative structures they had no other point of reference than a communication-centric national ideology. To make matters worse, as they lived for centuries as parts of empires showing ethnic and linguistic heterogeneity the boundaries of the various linguistic communities have faded.⁵ Gilberg is right, when he identifies East Europa as a historical laboratory for ethnic competition and conflict during the 19th and 20th centuries. Roots of this situation can be traced back to the geopolitical position of this region where almost all national groups in the area had experienced dramatic changes of fortune at the costs of the other.⁶

In the Age of Romanticism the different East European linguistic communities became interwoven as masses of polyglot people who did not attach much importance to the linguistic community to which they belonged. Their identity contained subjectively mainly regional and religious elements and objectively was determined by the feudal social structure.

Peter F. Sugar speaks of "ethnonationalism" characterizing the East European type of development of the national consciousness with its special emphasis on language. The fact is, that the national languages of the area were still in the process of formation. The first foundations of modern literary language in the various vernacular tongues were just being laid. National consciousness and language reform were thus directly related.⁷

The lexicology of the various languages here was on the one hand overlapping and, on the other hand, unsuitable to provide a language that would render information necessary for the modernized community that is called nation. Some Eastern European languages were at that time undifferentiated from each other for there were no clear boundaries between them. Some of the small Slavic languages had to become emancipated as they were fighting for autonomous existence. The Romanian language had to clarify its Latin origin. Hungarian speakers had no such problems though the uniqueness of the Finnish-Ugric grammar of their mother tongue gave rise to a sense of anxiety of being alien and isolated in the sea of Slavic and German-speaking people. The only advantage of the Hungarian linguistic community lay in the fact that the ideological arguments for its developing national identity had more weight in comparison to the adjacent linguistic communities. The long period of independent statehood, the developed feudal social structure and the relatively broad political and legal autonomy under the Habsburg rule formed the basis for the argumentation. Due to this basis Hungarians were the first in the region developing their national ideology. This advantage however proved insufficient. When the Hungarian people embraced the proposition that a nation lives in its language, the neighbouring linguistic communities advanced similar claims. The national rivalry which arose was also expressed in linguistic competition, with the

Hungarians being the winners in 1867 when the Austro-Hungarian Dual Monarchy came into being. History allowed the Hungarian language 50 years (1867–1918) to extend the community of those who spoke it to all those living within the territory of historical Hungary. With the defeat in 1918 this period of dream expired. The peace treaty following the First World War produced a territorial arrangement in which the Hungarian nation came out as the loser. One-third of the Hungarian native speakers were lost as Hungarian citizens becoming national minorities in the newly formed national states. Hungary had ceased to be a melting pot of the various Eastern European nations and Hungarians became targets of assimilation.

Living, however, in a model of the "natural" correspondance of language and nation members of the Hungarian national community were unable to react with an adequate ideology to the dramatically changed situation. When the possibility of remedying the situation arose they again picked the path of least resistance. In return for regaining parts of the lost territory inhabited by members of the linguistic community Hungary joined the Nazi Third Reich. The fall of the Third Reich marked an end to the existence of the original model at least for the losers.

Contemporary Hungarian society is confronted with the task of finally freeing itself of the psychologically legitimate but historically unwarranted spell of the romantic notion of identifying the linguistic community with the modern national society. It is time to face up to the hard social facts of a new national identity. The author deeply shares Gellner's view: "The implication of modern societies are not invoking such human attributes as patriotism, xenophobia, call of the blood, territoriality, the warmth of folk culture, the vernacular or the alleged dislike of foreign rule. The failure to invoke these factors does not mean that they do not exist. It merely shows that any theory rationalizing the emergence of the national state as a typical form of human loyalties, can be formulated without invoking any aspects of nationalist ideologies themselves."⁸

The question is that how far has this course of development progressed? Has the Hungarian language – and Hungarian literature brought into being by the language – been able to rid itself of its excessive burdens? Apart from the function of communication does the language still unutterable ideological, political and sociological functions? Has the language been dethroned? Has social modernization taken place with the necessary development of the corresponding economic, sociological and political structures? Does the Hungarian economic mechanism work rationally, is the political organization of Hungarian society democratic, and may various interpretations of social reality freely compete with one other? Anyone who wishes to study today the relationship between the Hungarian linguistic community and national community has to answer these questions.

We can now only pose the questions because this all was to introduce to the interpretation of findings of a survey made in 1983 on a sample of 600 Hungarian university graduates. These new data may indicate the changes

in the role language functions in national theorizing. The sample was taken to be representative of the typical communicative roles of national acculturation. Communicators of the mass media were distinguished where one group represented the audio-visual media and the other group the printed word. Oral communicators — teachers of Hungarian language and literature and of history — also made up a distinct group. Thirdly, medium-level political and economic leaders and agrarian experts were investigated as consumers of messages containing nationally relevant themes.

The full analysis of the results has not yet been completed but here we would like to take one aspect from among the findings already arrived at. The subjects were confronted with a vocabulary charged with words capable to elicit associations relevant in the context of the national identification. The table below contains the 20 words which were on the questionnaire given to each subject. Each word had to be associated by the subject with the word "Hungarian". The 20 phrases generated in this way were asked separately to judge by the subject. Judgment of personal and ideological evaluations were collected. The subjects could decide whether the given phrase was psychologically positively evaluated by them or not and whether the same phrase was considered ideologically relevant (that is meaningful) or not from the point of view of the Hungarian national ideology. 84% of the sample was ready to yield to the instruction.

The data were elaborated by the Boolean factor analysis. In the course of this analysis the answers were rated first according whether they indicate

Proportion of Subjects Who Evaluate the Following Terms in Combination with the Adjective "Hungarian" Positively and Regard them as Ideologically Relevant

Term	Judgments of Relevance	Positive Evaluations
liberty	79	87
humour	76	88
fate	65	42
interest	67	73
socialism	62	72
community	61	73
mentality	61	75
democracy	58	73
character	54	63
work	50	59
life	47	58
soul	42	50
honour	40	56
goal	37	58
justice	35	47
curse	31	7
joy	20	46
virtue	19	38
pain	23	17
sin	12	4

reactions of positive evaluation or judgments of relevance. In this way we coded the answers according to two values in the dimensions of evaluation and relevance. The factor analysis then shows the structure of the positive reactions in both dimensions. The next table can be read in two ways. Read horizontally, it shows how the positive reactions to each of the stimuli share in the factors gained (completely, partially or not at all). Reading the table vertically we see the factors resulting from stimuli which elicited similar responses.

Results of the Boolean Factor Analysis

	RELEVANCE		EVALUATION	
	„Gesellschaft“	„Gemeinschaft“	„Gesellschaft“	„Gemeinschaft“
humour	×	×	×	×
liberty	×	×	×	×
mentality	×	×	×	×
character	0	×	×	×
fate	×	×	0	×
interest	×	0	×	×
community	×	0	×	×
socialism	×	0	×	0
democracy	×	0	×	0
work	×	0	×	0
life	0	×	0	×
soul	0	×	0	×
honour	0	×	0	×
justice	0	×	0	×
goal	0	0	0	×
virtue	0	0	0	×
joy	0	0	0	×
curse	0	×	0	0
pain	0	0	0	0
sin	0	0	0	0

The number of factors is open to choice. On the first round we asked for a table broken down to five factors. As this proved too many in the second round we asked the table to show only two factors. In this way we had a table where

x = positive response

0 = negative response

Now if we read the resulting table we can see that certain words come out of the factor analysis as both irrelevant and negatively evaluated. *Sin* and *pain* were in this category. *Humour*, *liberty* and *mentality* appeared as both relevant and positively evaluated. *Fate* proved to be a largely relevant but partially negatively evaluated term. *Goal*, *virtue*, *joy* and *course* some aut as largely irrelevant words, but show strong polarization in the evaluation dimension. Words like *interest*, *community*, *socialism*, *democracy*, *work*,

life, soul, honour and justice elicited varied responses from the subjects in regard to both to the ideology and the psychology dimensions.

Thus, if we wanted to compose a public communication on Hungarian national identity and wanted to build our phrases which are likely to gain the benign attention of our audience, we would be well advised to take into consideration these data. Along "Hungarian liberty" we should speak a lot about "Hungarian humour" and "Hungarian mentality". It is not a bad option to refer to "Hungarian fate" either. This list of words suggests that the semantic world that defines the sense of national identity of the Hungarian university graduates represents an interesting and humanized, psychologically considered concept of liberty.

It is strongly indicated that the mythical terms from the vocabulary of the traditional national ideology have lost their appeal in regard to ideological relevance and their reserves of positive evaluation are also becoming exhausted. In the past these words, with their own misty and obscure connotations, were part of the national image created by the spell of the language. They helped the rightist, reactionary and fascist interpretation of the national identity.

Vertical analysis enables us to separate the two main factors of relevance and the two main factors of evaluation. The factors of relevance are evidently distinguished according to whether they reflect traditional national ideology of the *Gemeinschaft* type or whether they are more influenced by the modern concept of nation of the *Gesellschaft* type.

The *Gemeinschaft* element is evident in the terms ("Hungarian") *character, life, soul, honour, justice and curse*. Distinct from this is the *Gesellschaft* element which is found in the following words: *interest, community, socialism, democracy and work*.

Thus, on the basis of ("Hungarian") *liberty, humour, mentality, and fate*, two types of definition of nationhood can be distinguished. One of them refers to the world of national society that can be brought to life in the language, a world where the denotations are empirically unattainable. Their meanings are subjects to tightening and expanding arbitrarily. It is easy to formulate in this way a national ideology which with its moral and psychological appeals elicits a sense of identity. Though the membership experience brought about in this way is illusory and may imply exclusion just as much as admission. National ideology formulated on this basis is psychologically effective but its efficiency may be, because of the arbitrariness of the criteria, a source of dangers.

The denotations of the other sort of words fall outside of the linguistic world. These words refer to the hard facts of social practice and apply to political, economic and social conditions. They actually suggest the conditions whose absence delayed the modernization of Hungarian society.

The evaluation factors indicate that personal connotations make greater concessions in the direction of the *Gemeinschaft* type of national ideology. In the line with the ("Hungarian") *humour, community, liberty, mentality, interest and character* which are evaluated as positive, also rather long is the list of likewise positively evaluated words of moral and psychological

meanings in this factor: *fate, life, soul, honour, justice, goal, virtue and joy*. The column of positively evaluated words in the *Gesellschaft* factor contains only *socialism, democracy and work*.

Thus in comparison to the ideological relevance dimension the dimension of personal evaluations is more extensive in regard to the acceptance of words carrying cognitive elements of national ideology. At the same time, it is to be emphasized that we see in both factors a rejection of such words as *curse, pain and sin*. Who are familiar with the Hungarian literature can testify that this words with their "masochist" contents have great traditions in Hungary.

It is a task for future research how the roles in communication of the subjects determine the occurrence of the *Gemeinschaft* and *Gesellschaft* factors of both dimensions. One has the impression that the people of the mass media respond according to both factors in both dimensions while the consumers of communications are grouped in the *Gesellschaft* factors with greater incidence. Oral communicators tend to group around the *Gemeinschaft* factors.

In this study it was not our aim to arrive at definitive conclusions. According to our investigations of the semantic preconditions of the reception of messages on Hungarian nationhood language seems to fill gradually its true function. Opposed to the view of many authors we stress the point that not the Hungarian national identity but its romantic interpretation is in crisis. We are possibly at the beginning of the process in the course of which a new sense of national identity develops in this country. The cognitive elements of this new identity would draw no longer merely on the linguistic world but rather on sociological, economic and political structures which exist in social practice and resort to language merely as a means. This process may finally have the result that for its members the Hungarian nation should not be a field of destiny over nobody of them has control but at last the field of constructive individual life.

NOTES

¹ The reader is reminded to the typology of nationalism given by Plamenatz, who maintained that "Western" nationalism merely needed to create state mechanisms to perpetuate the preexisting culture while the "Eastern" nationalism first had to create a state and then inform the culture. However Plamenatz viewed Italian and German nationalisms as examples of the "Western" type. I think that these are examples of the "Eastern" type too, because the problem of the nation building is not only the perpetuating or informing the culture called later as national one but perpetuating or imposing a complex network of social relations in a national whole. (Plamenatz, 1973)

² Kohn, 1953. p. 2.

³ Fishman, J. A. 1980. pp. 75-76.

⁴ Bibó, I. 1980.

⁵ Diószegi, 1984. p. 9.

⁶ Gilberg, 1980.

⁷ Sugar, P. 1980. pp. 434-436.

⁸ Gellner, E. 1980.

REFERENCES

- Bibó, I. 1980. „A német hisztéria okai és története” (The Reasons for German Hysteria and its History) *Történelmi Szemle*, No. 2. pp. 169–195.
- Csepeli Gy., Gergely, G., Lányi, G. 1980. „Fiatalok véleményei, érzései és viselkedései a magyar hovatartozással kapcsolatosan.” (Opinions, Attitudes and Behaviour Patterns of Young People in Regard to the Hungarian Identity) Manuscript.
- Dixon, W. d. (Ed.) BMDP Statistical Software. 1981. University of California Press.
- Diószegi, I. 1984. „Az államnemzet-koncepció belső problematikája a 19-ik század utolsó harmadában és a századfordulón”. (The Inner Problematics of the Notion of the State-Nation in the End of the 19th Century and at the Turn of the 19th and 20th Centuries) *Magyar Filozófiai Szemle*, No. 1–2. pp. 1–25.
- Fishman, J. A. 1980. Social Theory and Ethnography: Language and Ethnicity in Eastern Europe. In Sugar, P. F. (ed.) 75–76.
- Gilberg, T. 1980. State Policy, Ethnic Persistence and Nationality Formation in Eastern Europe. In Sugar, P. F. (ed.)
- Gellner, E. 1980. Ethnicity, Culture, Class and Power. In Sugar, P. F. (ed.)
- Hunyady, Gy., Hann, E., Pörzse, K. 1975. „Nézetek a szocialista hazafiság időszerű kérdéseiről”. (Views on Current Problems of Socialist Patriotism) Manuscript.
- Kohn, H. 1953. Pan-Slavism. Its History and Ideology, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Plamenatz, J. 1973. Two types of Nationalism. In Kamenka, E. (ed.) Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea. Australian National University. 22–36.
- Sugar, P. F. 1980. Ethnicity in Eastern Europe. In Sugar, P. F. 1980. (ed.)
- Sugar, P. F. 1980. (ed.) Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe. ABC-Clio. Santa Barbara, Calif.
- Szűcs, I. 1981. „Vázlat Európa három történelmi régiójáról” (Outlining three Historical Regions of Europe) *Történelmi Szemle*, No. 3. pp. 313–359.

KRITIK DER LOGISCHEN KONZEPTION TH. W. ADORNOS

ILONA KONCZ

Lehrstuhl für Logik, Philosophische Fakultät der
Loránd-Eötvös-Universität
Budapest

Obwohl Theodor Wiesengrund-Adorno kein die Logik behandelndes Werk geschrieben hat, auch hat er die Logik nicht für eine autonome Wissenschaft erachtet; nichtsdestoweniger läßt sich in seinem „Negative Logik“¹ betitelten Werk auch eine logische Konzeption auffinden, die nicht allein seiner allgemeinen Dialektik-Konzeption, sondern auch seiner gesamten, sogenannten kritischen Philosophie zugrunde liegt, und höchst bezeichnend für die Philosophie der ganzen Frankfurter Schule erscheint. In unserem Vortrag wollen wir die Kritik dieser logischen Konzeption wagen.

Sich auf eine dauernde Polemik mit der Dialektik Hegels einlassend entfaltet Adorno seine eigene ‚negative‘ Dialektik, und – wie Dénes Zoltai in einer musikästhetischen Studie treffend feststellt – „er erhielt nicht zuletzt von Marx die Anregungen entscheidenden Charakters zum Sprengen der idealistisch-apologetischen Rahmen der Hegel'schen Konzeption.“² Bekanntlich nannte aber Marx seine dialektische Methode niemals eine negative, obwohl er über die ‚rationale Form‘ seiner von Hegels'cher Mystifikation befreiten Dialektik behauptet, „es sei dem Wesen nach eine kritische und revolutionäre.“ Doch ist die Zielsetzung der Kritik auch für Marx stets positiv: er fordert durch die Kritik der die Wesenskräfte des Menschen entfremdenden Produktionsmethode zur Befreiung des Menschen auf, zum Erschaffen einer unausbeuterischen Gesellschaft nach erfolgter Enteignung der Enteigner. Im Lichte der marxistisch positiven Konzeption ist evident, daß die Negativität einseitig, beziehungsweise einzig und allein betonende Dialektik nichts als eine bürgerliche Theorie abzugeben vermag, welche – trotz aller Berufungen auf Marx – höchstens einige wenige Berührungspunkte mit dem Marxismus aufweist. Zugleich erweckt das Eigenrecht der Negativität schon zu Beginn so manche Zweifel hinsichtlich auf die Folgerichtigkeit der Dialektik von Adorno; denn Eigenrecht und Dialektik kommen kaum gut miteinander aus.

Letztgenanntes Problem dünkt an sich für geeignet, um die Notwendigkeit einer logischen Untersuchung der negativen Dialektik von Adorno anzuzeigen. Noch wichtiger ist es aber, daß auch Adorno selbst seine Stimme im Namen der dialektischen Logik erhebt (er lehnt ab und kritisiert die

formale Logik), und zwar an der wesentlichsten Stelle seines oben angeführten Buches. Indem er an jener Stelle verkündet, was er eigentlich unter Dialektik versteht, folglich dünkt es zweckmäßig die Schautstellung der Theorie der ‚negativen Dialektik‘ geradezu mit der Anführung über dialektische Logik zu beginnen. „In gewissem Betracht“ sagt Adorno „ist die dialektische Logik positivistischer als der Positivismus, den sie ächtet: sie respektiert, als Denken, das zu Denkende, den Gegenstand auch dort, wo er den Denkgesetzen nicht willfahrt... Denken braucht nicht an seiner eigenen Gesetzmäßigkeit sich genug sein zu lassen; es vermag gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben; wäre eine Definition von Dialektik möglich, so wäre das als eine solche vorzuschlagen.“ (Seite 142.) Was das bedeuten soll, daß ‚Denken auch gegen sich selbst zu denken vermag‘, wird etwas später unmißverständlich klargelegt: „Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruches willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken.“ (S. 146.)

In obigem Zitat nimmt Adorno offenbar den Standpunkt der dialektischen Logik ein, und vorderhand scheint es, daß er dieselben auch richtig deutet. Seine Charakterisierung ist zutreffend; er hebt die wesentlichsten Eigenheit der dialektischen Logik hervor. Zuerst das Respektieren des Gegenstandes, was er für höchst wichtig erachtet. Den zweiten Teil seines Buches, wo er sich das Klären des Begriffs der negativen Dialektik zum Ziele setzt, des weiteren die Schautstellung der darin funktionierenden Kategorien, beginnt er gerade mit der Feststellung der Existenz der ‚Unauslösbarkeit vom Etwas‘: „Denken widerspräche schon seinem eigenen Begriff ohne Gedachtes und die Gedachte deutet vorweg auf Seiendes, wie es vom absoluten Denken doch erst gesetzt werden soll...“ (S. 137.) Adorno setzt also im Zeichen des Kampfes gegen den absoluten Idealismus zur Entfaltung der ‚negativen Dialektik‘ an, und versteht unterm Respektieren des Gegenstandes an erster Stelle den Prinzipat des zu erkennenden Gegenstandes dem Erkenntnis gegenüber, und bloß in zweiter Linie das, was Hegel in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ behauptet, daß namentlich der Erkennende seine eigene Subjektivität in den Hintergrund zurückdrängt und sich völlig dem zu erkennenden Ding überläßt. Zum Schluß aber hat man im Respektieren des Gegenstandes soweit fortzufahren – wie Adorno es meint –, daß das Denken auch die in den Gegenständen enthaltenen Widersprüche erfasse, selbst dann, wenn das nur *ungeachtet* der üblichen, formalen Logik des Denkens erfolgen könnte. Gewiß hat das Denken – wie sich Adorno ausdrückt – auch die in der Wirklichkeit bestehenden Widersprüche zu erdenken, es hat dem im Ding einmal erfahrenen Widerspruch *zuliebe* widersprüchlich zu denken. Was aber versteht er darunter, daß es *ungeachtet* des im Ding bestehenden Widerspruches die Widersprüche zu erdenken hätte?

In dieser Formulierung spiegelt sich die kämpferisch-kritische Einstellung Adornos ab, die in seinem Falle – nicht selten geradeswegs einer Redensart ähnelnd – selbst der Behandlung von überaus abstrakten logisch-philosophischen Fragen einen politischen Geschmack verleiht. Adorno ermuntert hier den Leser zu einem Erdenken revoltierend-vernei-

nenden Vorzeichens der kapitalistischen Gesellschaft, der Entfremdung, der Unmenschlichkeit. Es ist jedenfalls eine zweite Frage, ob der revoltierend-kritische Standpunkt an sich ein angemessener gegenüber solcherlei Widerspruch sei. Auf diese Frage erhalten wir die Antwort späterhin, als eine Lehre der negativen Dialektik Adornos.

Bisher enthält die Dialektik Adornos – verglichen mit jener von Hegel – nichts Neues, abgesehen davon, daß Adorno den materialistischen Charakter seiner Theorie ausdrücklich betont. Doch tritt vorderhand die Negativität bei Adorno kaum mehr in den Vordergrund als bei Hegel. Es ist umso merkwürdiger, daß Adorno dieses nicht merkt. Zur bereits angeführten Feststellung – laut welcher die Dialektik als Verfahren 'um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruches willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken' heißt – fügt er überraschenderweise den folgenden Satz zu: „Mit Hegel aber läßt solche Dialektik nicht mehr sich vereinen.“ (S. 146.) Obwohl das Denken in Widersprüchen auch für Hegel der in den Dingen enthaltenen Widersprüche willen erfolgt, um dieselben erschließen zu können. Auch das Denken ungeachtet der vorhandenen und unerwünschten Widersprüche, – d.h. ein Ändern der Dinge – ist kein der Hegel'schen Dialektik fremder Gedanke. Geht doch beispielsweise auch die Selbsterschaffung des Menschen – deren Darstellung in der Phänomenologie des Geistes selbst Marx hoch einzuschätzen vermochte (trotz ihrer idealistischen Form) – für Hegel gleichergestalt unter Bekämpfung von Widersprüchen vonstatten. Des weiteren wird in den begrifflichen Urteilen der Hegel'schen Logik das Prinzip formuliert: sollten Ding und sein Begriff miteinander nicht identisch sein, übereinstimmen, alsdann kann man, und auch soll man das Ding ändern.

In der eigenen Theorie bezeichnet Adorno das Neue mit dem Lösungswort einer 'Wendung auf das Nichtidentische'. Worin besteht diese Wendung? In der Adorno'schen Theorie tendiert die Bewegung der Dialektik „nicht auf die Identität in der Differenz jeglichen Gegenstandes von seinem Begriff; eher beargwöhnt sie Identisches. Ihre Logik ist eine des Zerfalls: der zugerüsteten und vergegenständlichten Gestalt der Begriffe, die zunächst das erkennende Subjekt unmittelbar sich gegenüber hat. Deren Identität mit dem Subjekt ist die Unwahrheit.“ (S. 146.) An einer anderen Stelle bekommen wir zu lesen: „Dialektik bedeutet objektiv, den Identitätszwang durch die in ihm aufgespeicherte, in Vergegenständlichungen geronnene Energie zu brechen.“ (S. 157.) Doch ist laut Adorno der 'Identitätszwang' nicht allein durch ein Rehabilitieren der Nichtidentität von Begriff und Sache zu brechen, sondern man muß auch hinsichtlich auf die Sache anerkennen, daß in ihr nicht die Identität, sondern der Widerspruch dominiert. Das spricht Adorno vermutlich an jener Stelle am klarsten aus, wo er über die Dialektik ganz richtig feststellt, daß sie weder etwas Reales, noch eine bloße Methode darstellt. In zweitgenannter Beziehung bekommen wir den folgenden Satz zu lesen: „Tatsächlich ist Dialektik . . . keine Methode: denn die unversöhnte Sache, der genau jene Identität mangelt, die der Gedanke surrogiert, ist widerspruchsvoll und sperrt sich gegen jeglichen Versuch ihrer einstimmigen Deutung.“ (S. 146.)

Alsdann hält Adorno an zahlreichen Punkten seine eigene 'negative' Dialektik der 'positiven', vor allem der Hegel'schen Dialektik entgegen. Das ist für ihn umso wichtiger, indem er auch selber merkt, daß seine Theorie oft 'an die Hegel'sche herankommt'. Deshalb sucht er die „Dermakationslinie zu ihm“, die aber wird schwerlich von einzelnen Distinktionen gezogen... Am besten geht es noch aufgrund der Absichten — meint er; namentlich: „... ob Bewußtsein, theoretisch und in praktischer Konsequenz, Identität als Letztes, Absolutes behauptet und verstärken möchte, oder als den universalen Zwangsapparat erfährt, dessen es schließlich auch bedarf, um den universalen Zwang sich zu entwinden, so wie Freiheit nur durch den zivilisatorischen Zwang hindurch, nicht als *retour à la nature* real werden kann. Der Totalität ist zu opponieren, indem sie der Nichtidentität mit sich selbst überführt wird, die sie den eigenen Begriff nach verleugnet.“ (S. 148.) An einer anderen Stelle distinguert Adorno, aufgrund ihrer Richtung, bezüglich der zwei Arten von Dialektik, mit Hilfe des Begriffs vom Ziel anstatt der Kategorie der Absicht: „Insgeheim ist Nichtidentität das Telos der Identifikation, das an ihr zu Rettende; der Fehler des traditionellen Dekens, daß es die Identität für sein Ziel hält.“ (S. 150.) Aber — wie dem es auch sei — „ist die negative Dialektik, als an ihrem Ausgang, gebunden an die obersten Kategorien von Identitätsphilosophie. Insofern bleibt auch sie falsch, identitätslogisch, selber das, wogegen sie gedacht wird. Berichtigen muß sie sich in ihrem kritischen Fortgang...“ (S. 148.)

Für Adorno werden die Begriffe, selbst der Begriff des Begriffs, problematisch in ihren Feldzug gegen die Identität. Er wirft sogar die begriffliche Erkenntnis geradezu mit der irrationalen Intuition in einen Topf, indem er behauptet, beide seinen Überlieferungen des statischen Denkens und des statischen Erkenntnisideals. — Ein wahrhaftiger Stein des Anstoßes ist für Adorno die Negation der Negation, welche etwas positives ergibt.

Wollten wir aufgrund der vorangehenden versuchen, das Wesen der Dialektik von Adorno formulieren, so hätten wir festzustellen, dass sie nichts als einen gleichzeitig an allen Fronten losgefahrenen Angriff gegen die positive Dialektik darstellt. Und wenn auch — wie wir es zu zeigen haben — dieser Angriff eher laut als konsequent zu nennen ist, doch ist die Absicht Adornos ziemlich nahestehend; er will eine sterile negative Dialektik zuwege bringen, frei von allerlei Positivität. Hier taucht aber die logische Frage auf: enthält die Negativität kein Fünkchen von Positivität, d.h.: ist sie mit sich selbst ungestört identisch, also zugleich auch unverändert — worin unterscheidet sich dann diese einseitige Negativität von der einseitigen, formalen Positivität? Die bloße Negation ist geradewegs ein Selbstwiderspruch, indem wir doch mangels einer Behauptung auch nichts zu negieren haben, wenn es keine Sache gibt, welche sich ändert, die wir also — als etwas positives — von der Änderung, welche an ihr vonstattengeht, unterscheiden, dann gibt es natürlicherweise auch keine Änderung. Darum hat die sterile Negativität in der Wirklichkeit kein Äquivalent. Und so gilt es für die reine Negativität dasselbe, was Adorno über die reine Identität sehr richtig feststellt, dass sie bloss eine von Subjekt gesetzte — und setzbare! —, mit anderen Worten; eine für die wirkliche Welt der wechselnden

Dinge von außen her konstruierte Kategorie ist. Die reine Negativität kann in der Wirklichkeit nur als subjektive Absicht funktionieren, beispielsweise als eine Bewegung der extremen Linken, die dem Ändern des bestehenden Faktischen, d.h. Positiven, genausoviel Schaden zufügen kann, wie die Kräfte, die dasselbe konservieren wollten.

Um gerecht zu sein muss man es bemerken, dass Adorno an die Negativität seiner Dialektik nur in seinen allgemein-theoretischen Darlegungen so stark festhielt. Sobald es sich um eine Analyse von konkreten Kategorien handelt, wird seine Analyse oft in der Tat dialektisch. Ein treffendes Beispiel liefert dazu der Begriff des Geistes – worüber Adorno natürlich auch mehr zu sagen hat, als 'der Geist ist ein Geist' – und worüber er kaum mehr sagen könnte, würde er seine eigene Theorie auch ernst nehmen, in welcher es von einseitigen Feststellungen, wie etwa „Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität“ (S. 15.) nur so wimmelt. Adorno negiert nicht ganz einfach die idealistische Kategorie des Geistes, er führt sie vielfach als Projektion von menschlich-gesellschaftlichen Inhalten, in erster Linie als eine solche der Arbeitstätigkeit vor. Eine der Formulierungen lautet: „Jenseits des identitätsphilosophischen Zauberkreises läßt sich das transzendente Subjekt als die ihrer selbst unbewußte Gesellschaft dechiffrieren.“ (S. 177.) An einer anderen Stelle deutet er darauf hin, daß Hegel in der Phänomenologie des Geistes die Genese des Bewußtseins aus dem Arbeitsverhältnis entwickelt: „Kaum noch eben wird dabei der Ursprung des Ichs im Nichtlich verhüllt. Er wird im realen Lebensprozeß aufgesucht, in den Gesetzmäßigkeiten des Überlebens der Gattung, ihrer Versorgung mit Lebensmitteln. Vergebens hypostasiert Hegel danach den Geist. Um es irgend zu wege zu bringen, muß er ihn zum Ganzen aufblähen, während der Geist doch dem Begriff nach seine *differentia specifica* daran hat, daß er Subjekt, also nicht das Ganze ist...“ (S. 197.)

Man kann aber die Reste antidialektischen Ausklangs der negativen Dialektik in den meisten der Fälle auch gelegentlich der Behandlung der einzelnen Kategorien entdecken, wie wir es auch bisher gesehen haben; so z.B. im Falle des Begriffs oder der Negation, wobei sich Adorno – infolge seiner merkwürdigen Theorie – vor allem die Möglichkeit bietet – und dementsprechend formt sich auch die faktische Entfaltung – Probleme aufzuwerfen, vielleicht sogar tiefgreifender und mannigfacher als man es vor ihm tat; mit Recht oder ungerecht traditionelle Ansichten zu negieren – doch macht er zumeist gar nicht den Versuch einer Lösung. Auf Fragen, welche die Heftigkeit des Revoltieren durchfeuert, erhalten wir zumeist überaus kühle, skeptische Antworten. Darüber hinaus führt das bereits behandelte einseitige Negativisieren der Dialektik nahezu überall zu Folgewidrigkeiten, die dem Leser – wie wir es noch zeigen werden – gelegentlich keine geringe Überraschung bereiten können.

Im folgenden wollen wir einige von Adorno angeregten Fragen, welche die dialektische Logik unmittelbar berühren, eingehender untersuchen.

Die Widersprüchlichkeit ist vor allem bei seinen Ansichten, welche die *Negation der Negation* betreffen, klar. Das Ziel der „negativ“ dialekti-

schen Logik Adornos ist — wie wir es wissen — das Nichtidentische. Deswegen ist für ihn die Positivität der Negation der Negation „die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt im Innersten von Dialektik das antidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle Logik, welche *more aritmetico minus mal minus als plus verbucht*.“ (S. 159.) Aus den Anfangszeilen der Einleitung der *Negativen Dialektik* wird es ganz klar, daß Adorno das Gesetz der Negation der Negation aus der Dialektik völlig auszuschalten wünschte: „Die Formulierung Negative Dialektik verstößt gegen die Überlieferung. Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen.“ (S. 7.) Es sei bemerkt, daß beide im letzten Satz angekündigten Absichten weitgehendst bezweifelt werden müssen.

Daß infolge der Negation der Negation Positives hergestellt wird, versucht Adorno folgenderweise zu bestreiten: Wenn wir das Ganze für negativ erfassen — sagt er —, alsdann bleibt die Negation der Teile des Ganzen gleichfalls negativ. (S. 159.) Wie ist das zu verstehen? Um diesen Spezialfall der Negation der Negation illustrieren zu können, verneinen wir beispielsweise das idealistische System Hegels in seiner Ganzheit, und nachher einen Teil desselben, zum Beispiel die Staatstheorie; daraus entsteht tatsächlich nichts Positives. Hier liegt aber kaum irgendein Fall der Negation der Negation vor. Der ursprüngliche Sinn des Gesetzes ist nämlich — wie Hegel es meint —, daß die zweite Negation aufs Ganze bezogen wird. In dieser Weise enthält das Moment der Negation der Negation auch die Hegel'sche, sowie auch die Marx'sche Theorie der Entfremdung — sie werden auch beide seitens Adorno verachtet. Es ist überaus bezeichnend, wie er in bezug auf die Kategorie der Entfremdung Stellung einnimmt. Die Entfremdung — meint er — bildet sich bloß ein, daß sie durchs Aufheben der Verdinglichung, des Warencharakters in den Besitz des Steins der Weisen zu gelangen vermag. Diese Kategorie und „vollends die mit ihr verkoppelte Entfremdung, der subjektive Bewußtseinsstand, der ihr entspricht“ führen vielmehr fort von den Ursachen menschlichen Leidens. (S. 189.) Es ist schon recht merkwürdig, was Adorno anstatt des Kampfes gegen die Entfremdung empfiehlt: „Über die Romantik hinaus, die sich als Weltschmerz, Leiden an der Entfremdung fühlte, erhebt sich Eichendorffs Wort 'Schöne Fremde'. Der versöhnte Zustand annectierte nicht mit philosophischen Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.“ (S. 190.)

Warum sich Adorno — anstatt eines Versuchs, die logischen und geschichtsphilosophischen Fragen zu beantworten — in den Ästhetizismus flüchtet, das können wir aufgrund des Buches, betitelt 'Negative Dialektik'⁶ einwandfrei beantworten. Denn in logischer Beziehung glaubt er an die Kraft der Dialektik nicht, was wiederum die Geschichtsphilosophie betrifft: er glaubt nicht an die Möglichkeit des geschichtlichen Fortschrittes.

Von der Dialektik stellt er fest, und zwar im Zusammenhang mit der Hegel'schen Kategorie des 'Werdens': „Als Bewußtsein von Nichtidentität durch Identität hindurch ist Dialektik nicht nur ein fortschreitender sondern zugleich ein retrograder Prozeß; soweit beschreibt das Bild des Kreises sie richtig.“ (S. 158.) Somit ist Adornos wichtigster Einspruch gegen die Negation der Negation, daß sie die logische Gesetzmäßigkeit der fortschreitenden Prozesse angibt. Darum ist ihm das Bild des Kreises sympathischer als das der Spirale, denn jenes die Logik seiner eigenen geschichtsphilosophischen Vorstellungen besser symbolisiert.

Diese Vorstellungen sind tatsächlich trostlos. Kehren wir noch einmal zur Beziehung Adornos zu der Entfremdung zurück, dann können wir erblicken, daß er nicht allein die Hoffnung eines Auswegs aus der bestehenden Situation ablehnt, also die Negation des Positiven, es sind seiner Meinung nach im Menschengeschlecht von vornherein die Möglichkeiten, nicht gegeben, um seine Geschichte als fortschreitende Prozeß gestalten zu können. Es sei nur bemerkt, dass der Widerwille, der aus Adornos Buch an zahlreichen Stellen herauströnt, weil man die Begriffe geschichtlichen Fortschrittes in manchen Fällen missbrauchte, weil man im Laufe desselben insbesondere das Gesetz der Negation der Negation oft als Mittel anwendete, berechtigt ist. Das aber begründet keineswegs seine pessimistische Betrachtungsweise bezüglich der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit.

Die wirkliche Ursache des Pessimismus von Adorno liegt in der vorangehend an manchen Stellen enthüllten, antidialektischen Beschaffenheit seiner Theorie, die ihm unmöglich macht, jenseits der oberflächlichen Phänomene die tatsächlich verlaufenden Prozesse und ihre Richtung zu erblicken. Im Grunde hat auch für ihn jene stichhaltige Feststellung über den Existenzialismus ihre Gültigkeit, die folgendes besagt: „Der Existenzialismus befördert das Unvermeidliche, das bloße Dasein der Menschen, zu einer Gesinnung, die der Einzelne wählen soll ohne Bestimmungsgrund der Wahl, und ohne daß er eigentlich eine andere Wahl hätte.“ (S. 57.) Nun aber suggeriert uns Adorno des weiteren, daß wir das Unvermeidliche wählen sollten, das Bestehende, es kommt ja ohnehin nichts Besseres nach, wie denn auch nie besser war im Laufe der Geschichte: „Die sinnerfüllten Zeiten, deren Wiederkunft der frühe Lukács ersehnte, waren ebenso das Produkt von Verdinglichung, unmenschlicher Institution, wie er es erst den bürgerlichen attestierte.“ (S. 190.) Nun ist das nichts anderes, als eine Projektion der von Adorno so weitgehend verpönten Identitätslogik auf den gesamten Gang der Geschichte. Nach all dem versucht Adorno vergebens seinen eigenen Negativismus als etwas ehrlicheres und eher kämpferisches hinzustellen als das Fetischisieren des Positiven, was er übrigens mit vollem Recht verurteilt. Gegen letzteres schreibt er das folgende – was in Kenntnis der vorangehenden eher ironisch als überzeugend klingt: „Demgegenüber hat unbeirrte Negation ihren Ernst daran, daß sie sich nicht zur Sanktionierung des Seienden hergibt.“ (S. 160.) Indem die Wahrheit just das Gegenteil davon birgt, also wissen wir's schon, wie wir über Adornos darauffolgende, wenn auch noch so 'negativ' erscheinende Erklärung zu denken haben: „Die Negation der Negation macht diese nicht rückgängig,

sondern erweist, daß sie nicht negativ genug war. . . Das Negierte ist negativ, bis es verging.“ (A. a. O.)

Zum Schluß wollen wir noch bezüglich des Problems der Negation der Negation bei Adorno bemerken, daß es unserem negativen Dialektiker — sooft er sich auch gegen sie empörte — dennoch nicht gelang, sich ihr völlig zu entziehen. Denn sooft er das Problem wahrhaft dialektisch behandelt — und einige Beispiele wurden bereits erwähnt — alsdann enthalten seine Darlegungen zumeist das Moment von Negation der Negation. Es möge als Beispiel noch ein weiteres, bezüglich der dialektischen Logik überaus interessantes Zitat hier angeführt werden: „Der Gegensatz des Denkens zu seinem Heterogenen reproduziert sich im Denken selbst als dessen immanner Widerspruch. Reziproke Kritik von Allgemeinen und Besonderem, identifizierende Akte, die darüber urteilen, ob der Begriff dem Befäßen Gerechtigkeit widerfahren läßt, und ob das Besondere seinen Begriff auch erfüllt, sind das Medium des Denkens der Nichtidentität von Besonderem und Begriff. Und nicht das von Denken allein. Soll die Menschheit des Zwangs sich entledigen, der in Gestalt von Identifikation real ihr angetan wird, so muß sie zugleich die Identität mit ihrem Begriff erlangen. (S. 147.) Das in obigem Zitat Enthaltene könnte die dialektische Logik ohneweiteres zulassen, wenn es sich nicht in einem Werk grundlegend antidialektischen und pessimistischen Ausklangs eingebettet befände, welches das soeben Angeführte an zahlreichen Stellen mit einem Fragezeichen versieht, es verändert und sogar umkehrt. Wir wissen doch genau, daß derlei in der Tat dialektische Identität in logischer und geschichtlicher Beziehung bloß Utopie für Adorno bedeutet. Das letzte Zitat erschließt einen neueren Farbton in seinem Verhältnis zur Negation der Negation: gelegentlich hält er die positive Negation nicht gerade ganz vom Teufel herrührend; nur glaubt er einfach an die Möglichkeit ihrer Verwirklichung nicht.

Wir wollen in den folgenden die Frage behandeln, wie sich die Meinung Adornos über die *Formen des Denkens* gestaltet.

Über Heidegger urteilend schreibt er von der Dreiteilung der Denkformen nach Begriff, Urteil und Schluß die folgenden Sätze: „In Wahrheit . . . sind alle Einzelbegriffe bereits in sich mit Urteil verwachsen . . . die alte Dreiteilung der Logik nach Begriff, Urteil und Schluß ist ein Rückstand wie das Linnésche System. Urteile sind keine bloße Synthesis von Begriffen, denn kein Begriff ist ohne Urteil. . .“ (S. 109.) Indem sich Adorno mit diesem Problem nicht mehr befaßt, da können wir sogleich feststellen, daß er Recht behält, soweit er die enge Beziehung der Denkformen miteinander betont. In der Tat: wollten wir den Begriff irgendwelcher Sache stiften, dieses ist ausschließlich mit Hilfe von Urteilen möglich; und genauso: wir können Urteile ohne Begriffe, wie auch Schlüsse ohne Urteile und Begriffe nicht zuwege bringen; während der Schaffenstätigkeit von Begriffen und Urteilen aber haben wir durchweg Schlüsse zu ziehen. Selbst die formale Logik vermag die Denkformen nicht zu definieren ohne Angabe ihrer gegenseitigen Beziehungen.

Hegel machte die Denkformen darüber hinaus soweit 'fließend', daß ihm sogar die dialektische Entstehung einer aus der anderen, beziehungs-

weise ihren Übergang ineinander darzustellen gelang. Aus all dem ist klar ersichtlich, daß Adorno bezüglich des gegenseitigen Verhältnisses von Denkformen nichts Neues zu sagen hat. Dahingegen können wir seine Behauptung, daß die Dreiteilung der Logik nach Begriff, Urteil und Schluß veraltet sei, nicht zulassen. Indem sich das Denken faktisch in diesen Formen abspielt, indfolgedessen hat die Logik sie jedesmal zu untersuchen. Die exakte Untersuchung aber erfordert, daß wir sie jedesmal voneinander getrennt behandeln, auch dann, wenn sie im faktischen Denken nicht abgesondert erscheinen. Ist das Absondern bloß vorübergehend und bezweckt, daß man vermöge der so erhaltenen exakten Kenntnisse letzten Endes das Ganze erfasse, alsdann soll sogar Adorno keinen Einwand dagegen erheben, umso weniger, indem er anstatt der für veraltet bezeichneten Einteilung – wie er es zu tun pflegt – nichts Besseres empfiehlt.

Mit den *Begriffen* ist der Sachverhalt etwas verschieden. Anstatt Begriffe empfiehlt Adorno die Konstellation, mit welcher die Philosophie und die sonstigen Wissenschaften weitaus erfolgreicher operieren könnten als mit den Begriffen. Sollte er Recht behalten, dann gelang ihm diesmal tatsächlich etwas Neues in die Logik einzuführen, noch dazu – worauf er auch selbst einen Anspruch erhebt – in die dialektische Logik. Es ist also der Mühe wert seine diesbezüglichen Gedanken auch eingehender zu untersuchen.

Was kennen wir einstweilen aus Adornos Ansichten bezüglich der Begriffe? Erstens, daß seiner Meinung nach die Form des Begriffs die Identität ist, die der Hauptbegriff auch den Sachen aufnötigen wollte, obwohl diese nicht identisch sind. Indem also die Begriffe nicht imstande sind die Sachen in ihrer widersprüchlichen Beschaffenheit zu reproduzieren, folglich wird der Begriff des Begriffes problematisch, und mit ihm die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt.

Hier haben wir zu bemerken – worauf wir bereits früher hingedeutet haben –, daß die von Adorno solcherweise skizzierte Situation dieselbe ist, welcher auch Hegel gegenüberstand, als er mit der dialektischen Bearbeitung der Logik des Begriffes begann, und ihm in bezug auf den Begriff nur das 'verknöcherte' Material der schulmäßigen Logik seiner Zeit zur Verfügung stand. Doch steht Adorno bereits auch die Logik Hegels zur Verfügung (wenn er schon die mit dem Begriff zusammenhängende marxistische, insbesondere sowjetische Literatur außer Acht ließ, indem er sämtliche 'von Osten' herstammende, marxistisch-philosophische Produkte als dogmatisch bezichtigt), die den Begriff nicht mehr als die Fassung von gemeinsamen Malen irgendwelcher Gruppe der Sachen bestimmt, vielmehr als ihre Dialektik vom Einzelnen Besonderen und Allgemeinen. Diese Dialektik bezweckt gerade die begriffliche Erfassung des widersprüchlichen Wesens der Dinge, und davon müßte Adorno – unabhängig davon, ob und inwiefern Hegels Versuch erfolgreich war – Kenntnis haben, wenn er auf eine dialektische Approximation des Problems Anspruch erhebt. Statt dessen wählte er sich die bequemere Lösung: er stellte – die Begriffe der formalen Logik allein beachtend – die Möglichkeit der Erkenntnis mittelst Begriffe in Abrede.

Es handelt sich aber nicht darum, wie wenn Adorno die Begriffe aus seiner negativen Dialektik durchweg ausschalten wollte. Er meint allerdings: „Philosophie hat ... ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressesment bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besondern; ...“ (S. 18.) (Wir müssen hier bemerken, daß er in bezug auf Hegel nicht Recht behält, indem doch Hegel gerade bei der Behandlung der Denkformen bewies, daß er das gedankliche Erreichen des Einzeldinges bezweckt: darum schreitet er im Falle der drei Denkformen vom Allgemeinen zum Einzelnen fort, und die Hauptproblematik des begrifflichen Urteils bildet beispielsweise schlechtin das Verhältnis von Einzelding und seinem Begriff.) Unter Begriffslosen versteht hier Adorno ganz einfach das Einzelding, dagegen betont er wiederholt, daß exaktes Denken ohne Begriffe nicht bestehen kann. Klarerweise deutet das folgende Zitat darauf hin, aus welchem ersichtlich ist, daß Adornos 'Begriff-Feindlichkeit' nicht irrationaler Färbung sei – zuwenig ist sie, seiner philosophischen Absicht gemäß, nicht derartig – und sie erscheint nur zwecks Berücksichtigung der Möglichkeiten einer zumeist vollkommenen Kenntnis der Wirklichkeit: „Nicht anders vermag der Begriff die Sache dessen zu vertreten, was er verdrängte, der Mimesis, als indem er in seinen eigenen Verhaltensweisen etwas von sich zueignet, ohne an sie sich zu verlieren. Insofern ist das ästhetische Moment ... der Philosophie nicht akzidentell. Nicht minder jedoch ist es an ihr, es aufzuheben in der Verbindlichkeit ihrer Einsichten in Wirkliches. Diese und das Spiel [Eine Anspielung auf die Kunst. – K. I.] sind ihre Pole. Die Affinität der Philosophie zur Kunst berechtigt jene nicht zu Anleihen bei dieser, *am wenigsten vermöge der Intuitionen*, die Barbaren für die Prärogative der Kunst halten. [Hervorhebung der Autorin!] Auch in die künstlerische Arbeit schlagen sie kaum je isoliert, als Blitze von oben ein. Sie sind mit dem Formgesetz des Gebildes zusammengewachsen; ...“ (S. 24.) Zu der widersprüchlichen Verwandtschaft mit der Kunst gesellt sich ein Bestreben der Philosophie: „An ihr ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugehen.“ (S. 25.) Und noch ein Satz, welchen man später zu lesen bekommt: „Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert.“ (S. 59.) In den Angeführten gelang auch Adornos Absicht zum Ausdruck, daß er die Revision des identifizierend-formalen Begriffes wünscht, welcher der Mimesis, der Nachahmung der Sachen (Adorno hütet sich die Ausdrücke 'Abbilden' oder 'Widerspiegeln', die seiner Meinung nach dogmatisch sind, zu verwenden!) nicht nur nicht dienlich sind, sondern sie vielmehr hindern. Diesbezüglich haben wir uns bereits geäußert. Das Abhelfen dem Übel erfolgt jedenfalls vermöge Begriffe, namentlich mit Hilfe der *Konstellations*.

Das indentifizierende, vereinende Moment lebt selbstverständlich auch weiter fort, aber nicht so, daß „... von den Begriffen im Stufengang zum allgemeineren Oberbegriff fortgeschritten wird, sondern sie in Konstellation treten. Diese belichtet das Spezifische des Gegenstandes, das dem klassifikatorischen Verfahren gleichgültig ist oder zur Last.“ (S. 162.) Wenn wir uns jetzt an die notwendigen Urteile Hegels erinnern, wel-

che gerade zum Erschließen der *differentia specifica* der Sache befugt sind, natürlicherweise gleichergestalt mit Hilfe von Begriffen, dann ahnen wir schon im vorhinein, daß Adorno seinen Namen in das Register der bahnbrechenden, großen Entdecker der dialektischen Logik auch ob Schöpfung des Begriffes der Konstellation nicht einzutragen vermöchte. — Doch versuchen wir sie eingehender zu untersuchen: vielleicht enthält doch etwas des Neuen für uns diese Adorno'sche Kategorie? Die weitere Charakterisierung der Konstellationen lautet: „Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht kann. Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte.“ (S. 162 — 163.) Diese mit großen Worten und gekünstelten Kontrasten gesprenkelte Charakterisierung ist meiner Seel' nicht gemeinverständlich! Glücklicherweise illustriert aber Adorno auch mit einem Beispiel was er zu sagen beabsichtigt. Als Modell der Konstellation stellt er uns das 'Verhalten' der Sprache vor: „Sie bietet kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt. Damit dient sie der Intention des Begriffs, das Gemeinte ganz auszudrücken.“ (S. 162.) Dieses wird möglich — lesen wir auf Seite 163 — denn „Das Innere des Nichtidentischen ist sein Verhältnis zu dem, was es nicht selber ist . . .“ „Jenes Innere kann nicht definiert werden.“

Im Laufe der Besprechung der Konstellation bewegt sich Adorno gelegentlich auf dem Boden wirklicher Dialektik, doch ist er darin keineswegs der Erste. Das ist der Fall auch dann, wenn er auf das Problem des konkreten Allgemeinen stößt, was er folgenderweise skizziert: „Was am Nichtidentischen nicht in seinem Begriff sich definieren läßt, übersteigt sein Einzeldasein, in das es erts in der Polarität zum Begriff . . . sich zusammenzieht.“ (S. 163.) Mit anderen Worten: Der übliche, formal-logische Begriff, welcher nur das auszudrücken vermag, was in mehreren Sachen identisch ist, ist im Grunde nicht in erster Linie deshalb unzulänglich für die Erkenntnis, weil die bloße Einzelheit der Sache mit seiner Hilfe unerreichbar ist. Letztere stellt gleichergestalt eine Abstraktion dar, die — ein Produkt formalen Denkens — gerade als gleichergestalt abstrakter Gegenpol der abstrakten Allgemeinheit des formalen Denkens eine Rolle in der Philosophie erhielt. Die größte Unvollkommenheit des formal-logischen Begriffes ist eben der Umstand, daß er nicht zu erfassen vermag was 'das Einzeldasein der Sache übersteigt', d.h. das Konkret-Allgemeine, das wirkliche Wesen der Sache.

Natürlicherweise erscheint dieser Gedankengang nach Hegel nicht als Neuigkeit. Auch das nicht, was Adorno anstatt der formalen Begriffe im Interesse einer eingehenderen Kenntnis des 'Nichtidentischen' empfiehlt: daß die Sachen zu erschließen sind, wenn wir die Relation, in welcher sie sich zu anderen Sachen befinden, angeben. „... die Möglichkeit zur Versenkung ins Innere bedarf jenes Äußeren“, fügt Adorno zu, dann setzte er

seinen Gedankengang weiter fort: „Solche immanente Allgemeinheit des Einzelnen aber ist objektiv als sedimentierte Geschichte. Diese ist in ihm und außer ihm, ein es Umgreifendes, darin es seinen Ort hat . . . Erkenntnis des Gegenstands in seiner Konstellation ist die des Prozesses, den er in sich aufspeichert. Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte, hoffend, daß er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke: nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer sondern eine Nummernkombination.“ (S. 163–164.)

Wie ersichtlich ist Adornos 'Konstellation' in allen ihrer Momente von Hegel'scher Empfängnis. Denn welchem Zweck sollten die Reflexionsurteile bei Hegel dienen, wenn nicht der Angabe des Verhältnisses der Sache, des zu erkennenden Objekts, zu anderen Sachen? Adorno selbst deutet auch auf die Verwandtschaft mit Hegel hin, als er erklärt, der Hegel'sche Gebrauch des Terminus 'konkret' erschließt gleichergestalt, daß die Sache nicht in ihrer puren Selbstheit erscheint, sondern im Zusammenhang mit anderen Sachen. (S. 163.) Dann ergibt die Sache mit all ihrer Relationen auch bei Hegel dasselbe 'Spezifikum', was zu erreichen Adorno erstrebt. Das Verbinden von allem damit, daß die Sache mit ihre Geschichte gleichbedeutend ist (Sache = Geschichte der Sache), bleibt – wenn es auch nicht reibungslos vonstatten geht – jedenfalls lehrreich und – ist wiederum keine eigene Entdeckung Adornos: es findet sich bereits in der *Phänomenologie des Geistes*. Natürlicherweise handelt es sich hier um ein Hegel'sches Erbe, das bei weitem kein Allgemeingut wurde, wie sich auch Hegel selbst nicht konsequent daran hielt, unter anderen infolge der idealistischen Beschaffenheit seines Systems. Dennoch ist die Belebung dieser Erbschaft unbedingt nützlich, insbesondere wenn sie mit dem Anspruch des Materialismus angeregt wird. Zugleich wurde im Laufe eingehender Darstellung der Konstellation klar, daß diese Kategorie die dialektisch-logische Behandlung des Begriffes nicht ersetzt, indem sie die Begriffe überhaupt nicht zu ersetzen vermag. Es besteht kaum ein Zusammenhang mit den Feststellungen Adornos bezüglich des Begriffes, z.B. mit der Fragwürdigkeit vom Begriff des Begriffes usw. Es kann bestenfalls dazu verhelfen, daß in der wissenschaftlichen Erkenntnis die Rolle der in formalem Sinne verstandenen Begriffe auf ein Minimum reduziert werde; wie denn auch die gesamte Erörterung Adornos über den Begriff bloß auf den formal-logischen Begriff Bezug hat: diesem gebühren seine Vorwürfe, allesamt.

*

Wir konnten in unserem Vortrag bloß die wichtigsten Elemente der 'Logik der Negativität' behandeln. Es wird aber unsrer Meinung nach auch daraus klar, daß uns Adorno keinerlei dialektische Methode vorlegt. Seine Logik ist vielmehr die der Folgewidrigkeit als die der Negativität. Nun aber hat nicht der Autor selbst im Zusammenhang mit dem eigenen Werk den Ausdruck der Logik der Auflösung' angewandt? Die Negative Logik entspricht jedenfalls der Systemfeindlichkeit ihres Autors. Denn für die Systeme besteht die Forderung, daß sie sich selbst nicht widersprechen, und

demgemäß zumindest den Anschein von Widerspruchslosigkeit erwecken mögen. Das aber tut Adorno nicht. Er will seine Widersprüche weder verschleiern, noch wegmachen, und ist nicht bestrebt, ein einheitliches Gesamtbild auszugestalten. Es ist also nicht zu verwundern, wenn in seiner allgemeinen Theorie bloß einzelne Feststellungen, Detailfeinheiten für wirklich wertvoll zu erachten sind. Also müssen wir aussprechen, daß wenn auch Adorno auf einzelnen Teilgebieten der Philosophie, — z.B. in der Soziologie, auf dem Gebiet der Musikästhetik — Nennenswertes zu verbuchen vermag, so ist das keine Bestätigung seiner eigenen 'negativen' Dialektik; es beweist vielmehr, daß die wahrhaft dialektische Methode, die Hegel-Marx'sche Erbschaft, selbst in seinen Bruchstücken — und, wie wir es sehen konnten, in dieser Form ist sie auch in Adornos Buch gegenwärtig — eine bedeutungsvolle Waffe ist.

NOTEN

¹ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M, 1966. — In den kommenden werden die Nummern der entsprechenden Seiten angegeben.

² Zoltai, Dénes: Adorno negativ zenefilozófiájáról. (Über Adornos negative Musikphilosophie) Világosság, 1969/9. S. 750.

ABOUT ANALOGY IN THINKING

ELLA CSIKÓS

Group for Post-Graduate Training and Information in Philosophy,
Faculty of Arts, Eötvös Loránd University

Budapest

Analogy is the consideration of similar or interrelated things, phenomena, or relations as identical in cognitive thinking. Individual analogies are of transitional character, but analogy as one of man's basic forms of elaborating reality is constantly reproduced and is present as a permanent basis and starting point in everyday, artistic and scientific thinking, especially at the initial stage of the development of the individual's intellect. The sphere of existence of analogy is *immediacy*, its ontological background and source is *homogeneity* in a double sense: it is on one hand the undifferentiated homogeneity of *natural* objectivity, and on the other, the homogeneity of *man* who exists both as a natural being and an immediate social being. In this existential immediacy objectivity and subjectivity become homogeneous without reflection. The objective connection between the elements of reality at a certain stage of organization, and especially the inevitable interrelation of the society and the individual with their external environment makes the identification of different things essentially natural in developing cognitive thinking as well. It is the double-faced concept of similarity by which analogical thinking tries to solve the dilemma of theses like "Everything is identical with everything" and "Everything differs from everything" which describe the structure of reality as antinomy: what we call similar is identical, but not entirely, only in certain respects, and if the differences are ignored. The function and role of analogy is manifest in this very *ignorance* which is the source of conceptual abstraction. What is only similar becomes identical in the mixture of analogy, what in reality is two seems to be one, and what is common in different things comes to the foreground. To abstract from what differs is *justified* by the existence of elements which they, indeed, have in common. At the same time the unintentional negation which considers the existing differences as non-existent in abstraction makes the operation *problematic*. In consequence all analogies have an inner ambivalence: they contain an ambivalent content in the form of unity which can be dissolved in two directions, a contradiction which is hidden or rather has not been revealed yet. Therefore the function of analogy in cognition is also two-sided and ambivalent according to how

it can be resolved. It may play a positive role by revealing common features not revealed so far and in this way suggesting *new connections*, it allows us to react associatively and therefore *quickly* to challenges in the practice of social and private life, and to get a primary *orientation* based on similarity in the jungle of interrelations. On the whole, this function is essentially immediate integration, shortening or rather *condensation*, which is one of the basic methods to elaborate, to acquire and to bequeath culture. The drawback of analogy derives from its very nature: analogy which *short-circuits* mere similarity by identification creates by itself the possibility of mistakes and misinterpretations, a justification for superficial cognition and practical activity, a form to get stuck in immediacy and to make a *fetish* of what is given.

The analogical stage of cognition can be surpassed therefore in a direction which leads to the *revelation of the mutual indirectness* of the subject and object of cognition. Objective or reasoning activity challenges and *reflects on* the source of analogy, i.e. the undifferentiated „homogeneous” unity which exists as something directly given, and does so by postulating and revealing the relations hidden by immediacy. *Scepticism*, the *questioning* urge of practical, moral, scientific or artistic negation starts the process which develops one of the possibilities hidden in analogy: either it exposes analogy as false identification and appearance, or justifies the postulated interrelation to a certain extent. This process of mediation results in practical or theoretical cognition, in a *reflected knowledge* which manifests itself in an objectified or subjective form, in a scientific work, a work of art, or in a socially developed personality that represents values. This reflected knowledge can be seen as a historically always temporary unity of immediacy and mediation and – by elaborating the initial analogy – eventually becomes a “mediated analogy” itself. Although genuine analogy can be found in the field of immediacy only and mediation of analogy means its liquidation, in the restored immediacy of knowledge there is still some analogical character left in the broad sense of the word: it is manifest among others in the approximation of the mentally revealed connections, in their never complete identity, in the metaphorical character of the basic concepts of scientific systems, in the symbolism of the totality to be grasped – on the whole, in the moment of *intuition* which cannot be absolutely liquidated from the process and achievement of scientific thinking, from the “mentally recreated concrete”.

If the manifestation of analogy in the main forms and stages of the development of thinking is seen historically, its most primitive form of appearance can be found in *participation*, an element of complex thinking which cannot be called conceptual but intuitive. Lévy – Bruhl and others described the following phenomenon as one of the main characteristics of the thinking of primitive people: this way of thinking establishes a correlation among things, events or phenomena bereft of any objective connection on a non-conceptual basis, postulates a relationship between elements far away from one another and considers them as if they were participating in one another (in this way individual, clan and their totem become identified;

the Bororos, for example, consider themselves to be purple arara parrots).¹ As this phenomenon of participation accompanies certain mental diseases and can be detected also in the mechanism of every thinking which preserves archaic pictorial elements, Piaget, Vigotsky, Wallon and others examining the development of the intellect define participation as one of the basic characteristics of the early genetic stage of thinking and language. "Participation in the thinking of the ill, the primitive and the children — apart from that very deep characteristic which makes these three types of thinking different — is a common formal symptom of the primitive stage in the development of thought, i.e. the symptom of thinking in complexes"² — writes Vigotsky. Piaget states the following when analysing the development of children's thinking: "In the period from the beginning of speech to the age of about four years, a first period which can be called the period of preconceptual thinking must be distinguished in the development of thought. Its characteristics are the precepts or participations and . . . preconceptual conclusions . . . These primitive conclusions arrived at not by deduction but by immediate not by deduction but by immediate analogies, are called 'transductions' by Stern. Transduction lacks generality just as precepts do and at the same time has a symbolic or pictorial character which allows actions to become thoughts."³ Wallon stresses emotional through-flow in the "participation period" of the development of personality, when in the doubt centred consciousness of children the "I" is apparently interwoven with the existence of "another" (originally the mother).⁴

At this primitive, i.e. primary stage of the development of human and individual thought characteristics, phenomena, things interconnected by participation are the contents of a syncretic rather than synthetic thinking, based on concrete intuitive images and changing according to subjective aspects. The link of similarity is not justified by the common *generality* of the elements combined in participation, participation is not a concept (yet). Among *concepts* containing genuine, generalizing abstraction and appealing to objective interrelations of participation is a new form of analogy: the *metaphor*. The two elements united in a metaphor become one by an intermediate generality, but this generality is immanent and abstract and does not explicitly manifest itself as general in the metaphoric concept — its presence is implied by its concrete representative only. Metaphors are the forms of creative, *relational* thought which hints at relations between various objects and — beyond denomination — expresses some connection that is based on similarity, can be illustrated by images or conceived in an abstract way. A new metaphor which expresses an existing or possible connection for the first time has informative and aesthetic value for a cultural community, it rearranges and sets into motion certain fields of the world concept and linguistic habits of the given community. The more to the point the subversive metaphor is, the more objective its basis is, the more certain it is that the cultural community will integrate it into its mental and linguistic system and eventually into everyday consciousness: its innovative metaphor character will be pushed into the background and the

implied connection will become common knowledge. According to Eco "we feel intuitively that metaphors convey knowledge and in an intuitive way (following the metonymical chains behind them) we understand their legitimacy; however, as long as these deeply hidden metonymical chains are not revealed by analysis we admit that further knowledge follows from the metaphors, still we cannot prove their legitimacy."⁵ The creation of metaphors proves to be formally a means of linguistic development and enrichment, but the mobilisation and rearrangement of linguistic forms is justified by the recognition or premonition of connections concerning content similarities. Any metaphor is an unexpounded concept which reveals the interrelations of its components in the immediacy of analogy and in consequence becomes an object for study primarily as a medium of aesthetic values. However, the creatively scientific and artistic ways of elaborating reality are sort of overlapping in it (as on other manifestations of analogy). As an attempt at intuitively formulating interrelations thought to be objective it may lead to a scientific formulation of an inevitable connection in more indirect forms of thought. Attila József's characterization holds true of it as an aesthetic phenomenon: "A word is intuition when used, and a work of art when it is created . . . Accordingly a poem can be considered to be one word in creation, an arising name for a group of things which it combines into an untouched unity and into a final intuitive totality."⁶ The intuitively achieved unity – if a metaphors goes the whole way of its elaboration in principle – relates back to its basis and background of interpretation, i. e. to everyday thinking by conceptual justification (or in case of a false premonition – by rational denial), scientific or artistic exposition. (Both a – genuine – work of art and a scientific treatise go beyond "naïve" metaphors by mediation, i.e. they postulate knowledge; although the way and result of going beyond metaphors are specific in both systems of cognition and expression.)⁷

Vico relates the development of metaphors to the age when the developing philosophical reflection was still charged with *anthropomorphism* and tries to find in them the double human activity which results in the cognition and "creation" of things: "Man has, indeed, created a whole world from himself in these expressions. As reasonable metaphysics teaches 'homo intelligendo fit omnia (man while thinking becomes everything)'. This metaphysics of the imagination, however, seems to prove that 'homo non intelligendo fit omnia (man while not thinking becomes everything)'. And the latter sentence has more truth in itself than the former because man expresses his mental strength and grasps things by understanding while by non-understanding he creates things from himself and by transforming himself into them he identifies with them."⁸

The hidden generality of interrelations directly and clearly manifest in metaphors can in a double way grow into independent concepts during the further development of conceptual cognition, and in this way it goes beyond the metaphoric stage of allegory and reaches *judgement*, a more complex form of thinking which postulates the relation of individual concepts. The direction of this development results from the fact that analogy al-

ways creates a connection between two particulars or two groups of particulars (on the basis of a generality not expounded), therefore at the next stage generality should be revealed as a justification of this connection. To reach a postulated generality by enlisting particulars is, as generally known, *induction* and to get back to the particulars starting from the general implied in the initial analogy is the way of *deduction*.

Judgements with the simple structure S – P (subject – predicate) which are created by the subordination of an object (or several objects) to the predicate as something general, as a matter of fact, imply the following statement by the interlinking function of the copula: the subject(s) is (are) nothing else but the predicate, i.e. identical with it. Consequently these judgements – apart from formal tautology when subject and predicate actually coincide – always contain an analogical element which results from the essential – however different – discrepancy between the contents of concepts combined into a judgement, i. e. from the identification of different things which is one of the basic functions of judgement. This element, hidden in all judgements but not specific in their majority, is manifest in what we call *analogical judgement*. As an independent type in the series of judgements it proves the – albeit limited – justification of analogy even in this way of thinking and gives an adequate form to analogy among the types of judgements logically reconstructing the development of cognition. The copula connecting subject and predicate in this judgement is not simply “is” but “is as”, “is like”, etc. The analogical judgement does not suspend the internal ambivalence of a metaphorical concept but makes it external in the analogically identifying character of the copula: this form, by questioning the categorically identifying function of the copula which unites everything in the general, suspends the judgement itself in the strict sense of the word and acts on the borderline of judging. The form of judgement of analogy – comparison in literature – reproduces the dynamism of the metaphorical: it makes room creative, combinative judgement which tries to formulate relations and connections between the particulars and in doing so upsets the (apparently) firm statics of statements of identity. That is, it is ferment or dissolvent for rational judging cognition. In general, as György Lukács has stated, “the carelessness and flexibility of analogy emphasized by Goethe creates a fruitful ground for artistic comparison. As here similarity never loses contact with the subject and analogy does not at all claim to help in defining two objects or two groups of objects even with approximate completeness, what should be rejected scientifically can here serve to its very advantage.”⁹

Even if “comparison” and “truth” cannot be opposed as such extreme opposites as Musil has seen them, let me now quote his philosophy of comparisons: “Because however far back the history of mankind goes these two basic kinds of behaviour could be distinguished in it: comparison and unanimity. Unanimity is the rule of alert thinking and action which is equally manifest in the inevitable conclusion of logic and in the brain of a blackmailer that drives his victim from step to step, and it results from the emergency state of life which would lead to decay if the unambiguous shaping

of circumstances were not possible. Comparison is, however, the way of connecting images dominating in dreams, the logic of the soul with the gradualness of a spectrum which corresponds to the relationship of things realized in the guesswork of art and religion . . . What is called superior humanity is, no doubt, nothing else but an attempt to unite the two big halves of life, comparison and truth, and the initial step to do so is their careful separation. If, however, in a comparison all that may be true is separated from what is merely foam the result is generally a little bit of truth and the destruction of the total value of the comparison . . ."¹⁰

Indeed, as the conceptual character of thinking keeps on strengthening, it inevitably consumes the manifoldness and pictorial quality of analogy. At the same time by meeting the existential demand of unambiguous understanding, this development makes possible the emergence of productive thinking in general and the advantages of analogical thinking in particular.

Analogy manifest even in form of judgement at a certain stage is inevitably surpassed by the development of judging thought, but as soon as the level of *inference* which is more reflected and "logical" than that of judgement is reached analogy again proves to be one of the adequate forms of expression of *heuristic* reasoning (analogy occurs in the development of inferences as well). The *analogical inference* establishes a connection between two particulars like a metaphorical concept but the connection is expounded in the form of (at least) three judgements and postulates that common generality implying the relationship of the particulars which is an implicit component of even the most primitive analogy. This form of inference gets from one particular to the other by the meditation of generality and in this way combines and temporarily balances inductive and deductive mental operations. The division of inferences to syllogistic (deductive), inductive and analogical subtypes which goes back to Aristotle and has by now taken deep roots in the literature of logic makes the interlinking function of analogical inference quite explicit. Aristotle who applies the word "analogy" to mathematical proportion calls the inference concerned "paradeigma" and distinguishes it from both induction and syllogism: "It is clear that this example is an inference not from the part to the whole or from the whole to the part, but from one part to another part, namely when both parts are subordinated to one thing but only one part is known."¹¹

The inference theory of Indian logic which can be found in Nyaya sutra considers the references to explanatory particular examples (later to counter-examples) as a constitutive element and inevitable concomitant of all syllogisms and therefore applies analogy also in otherwise non-analogical inferences. It is perhaps because Indian logic has a more rhetorical character than the Aristotelean and comes closer to discussions, everyday reasoning and — in some people's opinion — to juridical processes. The typical structure of syllogism is here as follows:

1. Thesis: The hill is fiery.
2. Argument: Because it (the hill) is smoky.

3. Homogeneous example: Whatever is smoky is fiary, as a kitchen.
(Heterogeneous example: Whatever is not fiary is not smoky, as a lake.
4. Application: „So“ is this hill (smoky).
5. Conclusion: Therefore this hill is fiary.

In Nyaya sutra analogical thinking is considered as one of the means of correct cognition which cannot be reduced to mere perception but cannot be identified with inference either since "it gives the knowledge of a *perceived* thing by its similarity to another *perceived* thing. This characteristic tells it apart from inference which gives knowledge of a thing *not perceived* by the knowledge of a *perceived* thing."¹²

Due to its obviously dubious probative force analogical inference has often been qualified as extralogical, as a simple rhetorical form during the later development of logic: Kant, for example, called it "a mere analogon of the logical". Analogy, parallel to induction, has not been rehabilitated before the boom of empirical scientific research in modern age as one of the heuristic means of *extrapolations* and *hypotheses*. "One might say in a certain sense analogical inference is *posing a question* the definite answer to which is expected from further research."¹³ That is, if adequately applied, analogical inference is a transitional form in the process of thinking and scientific research which temporarily extends our knowledge to particular objects that cannot be experienced and are not yet known or conceptually are not satisfactorily defined. One of its dangers, however, is that it can become fixed as something non-temporary.¹⁴

"Analogical inference postulates the same predicate of *different* particulars on the basis of the identity of their *nature*."¹⁵ It can be described in its simplest form as follows:

$$\begin{array}{r} S - P \\ S_1 - S \\ \hline S_1 - P \end{array}$$

That is, feature P which holds true of S is analogically applied to S_1 which is similar to S. At the same time S fulfils the function of middle term in the inference. (Analogy itself becomes manifest apparently in the second premiss, in the form of analogical judgement.) The form of analogical judgement, however, does not convey the message of an inference does not directly conclude from one feature to another but is based on the postulation of *content identity* going beyond the similarity of particular objects. (External similarity as a basis for inference is an inevitable appearance which is permanently reproduced in cognition and results from the following fact: if there is, indeed, an essential identity between two objects it is then generally manifest also in the similarity of external features.) That is, the extent of legitimacy of any analogical inference is determined by the fact to what extent the similarity of the two objects reduced to a common denominator is based on essential and inner *content* characteristics, existentially concerning their true nature. In order to state this, however, one has to transcend the competence of analogical thinking. It is the task of induction starting from empirical practice and deduction based on theory to make inferences

conceptually clear from two directions — by means of evidence or denial. They are qualified for transforming the question mark of analogy into a full point — at least for a historical moment — and for pointing out its place in the historical process of cognition. The function of analogical inference in the history of thinking has been described by Béla Fogarasi as follows: "The animism and anthropologism of primitive man are manifest in an endless series of analogical inferences . . . Development takes place on two lines: on one hand, the role of analogy keeps on diminishing, on the other, analogical inference reaches ever higher levels and becomes a systematic, conscious method elaborated according to scientific considerations."¹⁶ Many inventors that applied this method consciously in scientific research, especially in the field of natural sciences, could be enlisted here: Kepler (who combined the principle of analogy with that of continuity), Huygens, Kant, Franklin, Darwin, Mendeleev, Bohr, Kelvin, etc. According to Mach "Maxwell has consciously developed analogy into a very exact method of physics. Maxwell has found such common features in the phenomena of balance of electricity, magnetism, electric current, etc. which all call to mind the characteristics of flowing *fluid*."¹⁷ Newton, however, has ignored a very fruitful analogy by rejecting Huygens' wave theory.

The self-contradiction of analogical inference has logically followed from the fact that — as all inferences — it fulfils a function of *mediation*, or reflection, and at the same time creates a mental connection between particulars existing in *immediacy*, i. e. the common generality of the latter is actually represented by a particular which is presented as general. "Since analogical inference meets the demand of mediation with regard to the immediacy its mediation is charged with, it is the element of particularity whose liquidation it requires."¹⁸

If the development of elementary ways of thinking is followed as it gets ever closer to scientific thinking, at this stage we come across a form which represents a higher level than the basic forms of thinking as far as mediation and sound foundations are concerned: it is the *theoretical system*. Scientific theoretical systems integrate and in some way extend the elementary ways of thinking — by making them concrete in a given sphere of reality. It leads to a transformation of initial (perhaps everyday) abstractions into concrete scientific concepts, that is a "return" to the initial concept with a mediation including a whole series of judgements and inferences which are to be theoretically justified and also combined into a theory in the process of explication. In so far scientific theoretical system is a form of thinking which emerges from everyday thinking but mostly abandons it, therefore analogy seems to have no place here at all. At the beginning of the explication of a theoretical system, however, concepts and theses not yet inferred and called *axioms* are both immediate and unproved. That is why — similarly to analogy — they are considered as given interrelations, as mental representatives of a piece of reality to be grasped by a concept. Although this analogical trait keeps on diminishing during explication, it may still be present in the analogically identifying form of certain theses (judgements) of a theory, in the connection of things far apart from each other,

in empirical and intuitive inferences based on analogy, etc. In fact, if individual rules are but mental approaches to objective relations and "a true thesis obtains its validity from the system it belongs to" (Einstein) or "what is true is the whole" (Hegel), then only a scientific system as a whole may claim to really go beyond the level of analogical cognition. And in its tendency *scientific thinking is, indeed, dominated by successful conceptual understanding, by genuine cognition*. The field of knowledge achieved by analogies and intuition only falls into the background — is surpassed — and the fact that concepts, these specifically human means of cognition are adequate to reality proves to be true again and again. Nevertheless, the conceptual unity of a scientific system can be but a relatively closed (i.e. relatively open) dynamic system: the system as a whole is a conceptual *model*, an analogon of reality, a partial totality which tries to reproduce and condense a totality, the solution of a scientific problem in a unity which is never completely free of problems. Although it is, indeed, *cognition* of reality that is implied at every stage of the process of successful cognition, no "exact" conceptual knowledge organized into a system and preserving analogy at the starting point "only" is ever absolute, final and complete — due to its immanent difference from reality and also to the further development of its object. It may sound as a paradoxon (especially as the myth of absolute rationality is generally less often referred to than that of irrationality), *in an analogical sense, however, the element of analogy is preserved in all forms of knowledge*.

Having stressed the functional presence of analogical thinking in science, art and everyday practice, in order to avert the accusation of "pananalogism" we must consider it also as a source of wrong practical and mental behaviour, as a soil of fallacies. The wide range of fallacies extends from one extreme to the other in principle. As Goethe put it: "If analogy is too closely followed everything identically coincides; if it is avoided everything is scattered in infinity. Thinking fails in both cases; either because it was too lively, or because it was killed."¹⁹

It is generally easier to expose a mistake when it is crystallized and appears within a relatively homogeneous conceptual framework, in some developed form of thinking. Here, in the field of indirectly expounded knowledge, the role of analogy is the most limited but at least can be controlled: the extrapolations only partially founded can be corrected by scientific means and operations. In one word, both the great and the apparently minor danger of analogy can be averted: the former is the absolutism of similarity, the latter is a disregard for similarity. In the long run — due to scientific activity — under- and overestimations of connections converge in an objective rule analogical premonitions find their adequate place in the process of cognition.

As a matter of fact, analogical thinking grows more exuberantly in its genuine humus, in the immediacy of everyday life. "It is an immanent feature of analogy that it can be separated from everyday thinking with difficulties only . . . It is, of course, decisive in primitive times, first of all, in the magical age when analogy has an explicitly vital importance in all

manifestations of life, in all forms of communication, etc. . . . All this holds true of the everyday thinking of developed cultures as well in a however limited way: here, too, analogy remains a vital factor in people's everyday life. And the stronger the immediate connection . . . between theory and practice the more so."²⁰ In this immediacy the elements of everyday environment conceal the process of social mediation of their emergence and appear to everyday consciousness as a fetish, fixed in a particular form and transformed into the average, into stereotypes. In this way the complicated mediatory systems of social existence are covered by the appearance of homogeneity. This phenomenon that appearance, the "non-existent existence" (Hegel) becomes independent in immediacy is obviously of social origin.²¹ Here, however, its subjective form of manifestation in fallacies will be studied as it has been done before — from an epistemological point of view only. It is therefore enough to refer to the fact that the relation of fallacy and truth cannot be satisfactorily defined by the object and subject categories of the traditional bourgeois philosophy only — as the immediacy of social existence, appearances included, is rooted in and relates back to real existence and has a certain objectivity. The types of fallacies to be described here are those *typical* mistakes that appear at the point of intersection of individual and social existence (and can be corrected to a certain extent) and are related to the regular mechanism of thinking. Fallacies of the *Idolum* type defined by Bacon and resulting from language, conscious deception, communication failure, a simple violation of the formal norms of thinking etc.²², are ignored here and only fallacies related to analogical thinking will be discussed.

The *first* type of fallacies is one of the extremes mentioned above: an extended and multiplied production of analogies which leads to premature and rash inductive generalization. In this mental procedure the creation of analogies *irradiates* and becomes absolute as the major means of cognition: as a result of its own "inertia" or restless nature, it is repeated until a series of inductions is produced. As a source of prophecies, prejudices and mere fancies, analogy blurs the outlines of the known and the unknown, masks other connections by the revealed relation of similarity while repressing causality and interrelation. The dynamism of "self-inducing" analogical thinking goes beyond the boundaries of particular cases were its starting point: by making analogy absolute and losing its balance in the process, it gets lost in the false infinity of superficial induction and never reaches genuine generality. This type of mistakes occurs when the production of analogies itself is overdone. It contradicts the following ancient Chinese rule of logic: "Of those who produce analogical inferences by all means must be said: they dissipate their talent."²³ (The almost absolute role of analogical thinking in archaic, magical thought and at the early stage of development of a child's intellect reappears and survives as an element in everyday thinking.²⁴

The *second* type of fallacies performs an unfounded generalization by overestimating the *result* of analogy production. In this case the analogy established between two particular objects which in reality have no or just

very few features in common is too daring: the specific, original character of the objects concerned is ignored by a mental leap as the main aim is to discover connections. Merely external and accidental *formal* similarities are considered to be connections in content, accidental features are seen as essential, seeming connections as real. In this way what is separate is *condensed in unity* — but in an abstract unity only. As a result the fact that these objects fit into other relations with other objects with just as good reason as into the given and, in fact, obvious relation of similarity will be ignored. That is why the overestimation of the discovered similarity creates a pseudohomogeneity: thought submits to the impressive symmetry of connection, to the reversibility of the extended analogical relation and the “permutability” of what has previously been said. Contrary to the former type, fallacies of this type imply an *isolation* of the analogical thought: the two things concerned will be separated from everything else beyond the seeming unity of analogy and also from their other relations. In one word, this wrong reasoning puts an end to further thinking and conserves its own product. In this way it becomes the best possible means of direct *fetishism*.

The *third* type of fallacies, on the contrary, results in an underestimation of analogy and its achievements. What is doubted here is not the existence of analogy but its validity and role as a source of knowledge. This class of fallacies includes various versions of excessive scepticism, one-sided empirism reducing the authenticity of generality and all mental attitudes which automatically question the validity of concepts like content, essence, substance, etc. and easily devaluate evidences and axioms. In this kind of thinking, it is the fear of the excesses of analogy which results in an emphasis, or rather overemphasis on differences. Those with such mentality pay great attention to the heterogeneity of reality like paradoxes and turn away from what is repeated or looks similar, even if the repetition of similarity suggests regularity. In the meantime the results of analogy production and the role of analogy in the preparation of positive knowledge are pushed to the periphery of mental alternatives and analogies are delegated to the same level as playful daydreaming. This attitude strengthens *divergence* by glorifying the differences.

Its extreme form when analogy is completely “forgotten” or rather ignored stands at the other pole of the range of fallacies related to analogy: not only the validity but also the existence of analogy is denied. Fallacies of this *fourth* type accept the principle of dissimulation only which separates things and keeps them separate: analogies accidentally discovered are transformed into their contrary (the immanent ambivalence of analogy is exploited to this end) and units are dissolved instead of uniting what is different. This way of thinking is dualistic — the alternative of synthesizing mental operations is not even taken into consideration. However, this “cognitive nihilism” which, as Goethe put it, scatters everything into infinity can be but an element and never the dominant factor of everyday consciousness. Fallacies of this kind which result from a one-sided denial at the same time illustrate the elementary and existential importance of analogical thinking in mental activity as a whole, even if this stage is to

be inevitably surpassed. Analogical thinking as a basis necessarily plays a part in those developed, conscious forms of thinking which have arisen above everyday life and in mental processes which develop manifold mediation. It is so because analogy is the "natural" form of thinking, in Hegel's words: the "intuition of the intellect".

NOTES

¹ Durkheim starts the examination of the origin of primitive forms of classification with this fact: "Animals, people and inanimate objects were almost always thought to be completely identical with each other." — É. Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához* (To the Explanation of Social Facts). Budapest, Közgazdasági és Jogi K. 1978. p. 259.

² L. Sz. Vigotszkij: *Gondolkodás és beszéd* (Thinking and Speech). Akadémiai K. 1971, p. 179.

³ J. Piaget: *Psychologie der Intelligenz*. München, 1976, pp. 144–146.

⁴ H. Wallon: *Válogatott tanulmányok* (Selected Studies). Gondolat K., 1971, p. 288.

⁵ U. Eco: *A nyitott mű* (The Open Work of Art). Gondolat K., 1976, pp. 355–357.

⁶ József Attila: *Összes művei* (Complete Works), vol. III. Akadémiai K., 1958. pp. 94–95.

⁷ One of the numerous examples in the history of thinking to illustrate the interrelation of metaphorical and abstract conceptual formulations within what is called scientific is given by Einstein: "The pair Faraday-Maxwell and that of Galilei-Newton display an interesting inner similarity: the first member of the pair intuitively understood connections while the second precisely formulated and quantitatively applied them." — A. Einstein: *Válogatott tanulmányok* (Selected Studies). Gondolat K., 1971. p. 282.

⁸ G. Fico: *Az új tudomány* (The New Science). Akadémiai K., 1969, p. 269.

⁹ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* (The Specifics of the Aesthetical), vol. 1. Akadémiai K., 1975, p. 48. — On the role of analogy in fine arts see e.g. Christian Brunet: "Braque and the space", in: *A tér a festészetben* (Space in Painting), a publication of the Propaganda Bureau for Public Education, 1979.

¹⁰ R. Musil: *A tulajdonságok nélküli ember* (Man without Characteristics), vol. 1. Európa K., 1977, p. 833.

¹¹ *Arisztotelész: Organon. Első analitika II. 24.* Akadémiai K., 1961, pp. 15–20.

¹² Satishchandra Vidyabhusan: *History of Logic*. Calcutta, 1921, p. 94.

¹³ Fogarasi Béla: *Logika* (Logic). Akadémiai K., 1955, p. 255.

¹⁴ Diderot includes the element of time in the definition of analogy: "Analogy is the comparison of things which were or are in order to conclude to things which will be." — D. Diderot: *Válogatott filozófiai művei* (Selected Philosophical Works), vol. 1. Akadémiai K., 1951, p. 302.

¹⁵ Erdei László: *Dialektikus logika* (Dialectical Logic), Tankönyvkiadó, 1973, p. 227.

¹⁶ Fogarasi Béla, *ibid.* p. 250.

¹⁷ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Leipzig, 1926, pp. 229–230.

¹⁸ G. W. F. Hegel: *A logika tudománya* (The Science of Logic), vol. II. Akadémiai K., 1975, p. 296.

¹⁹ J. W. Goethe: *Maximen und Reflexionen*, Jubiläumsausgabe XXXIX. Quoted by György Lukács, *ibid.* pp. 45–46.

²⁰ Lukács György, *ibid.* pp. 45–46.

²¹ On the mechanism of the emergence and functioning of appearance in society see Almási Miklós: *A látszat valósága* (The Reality of Appearance), Magvető K., 1971.

²² A survey of the logical theory of sophisms and fallacies see C. L. Hamblin: *Fallacies*. London, 1970.

²³ *Kínai filozófia* (Chinese Philosophy), vol. 2, Akadémiai K., 1980, p. 170.

²⁴ The analysis of fallacies resulting from the survival of archaism or the regression of the mind etc. see in the psychology of thinking developed by Imre Hermann; e.g. *Psychoanalyse und Logik*, Leipzig — Wien, 1924; „Minőségi különbségek a gondolkodásban és az intelligenciában” (Qualitative differences in thinking and intelligence), in: *Gyógyászat* (Healing), 1927; *Hibátlan gondolkodás, hibás gondolkodás* (True thinking, false thinking), in: *Pszichológiai Tanulmányok* (Psychological Studies), Akadémiai K., 1958, pp. 279–289.

DIE „PHYSISCHE REALITÄT“ ALS PROBLEM

JÓZSEF HORVÁTH

Lehrstuhl für Philosophie, Naturwissenschaftliche Fakultät,
Loránd-Eötvös-Universität
Budapest

Die bisherigen Erfahrungen zeigen, daß in Perioden wissenschaftlicher Revolutionen eine zugespitzte Situation bei der Schicksalswende jeder Wissenschaft entsteht, die eine eigenartige Aktivität der Selbstreflexion in Bewegung setzt. Die entstehenden Widersprüche machen die bis dahin verborgenen, instinktiv wirkenden oder als Tatsachen angesehenen und die allgemeinen prinzipiellen Grundlagen berührenden erkenntnistheoretischen und ontologischen Fragen sichtbar. Verschiedene Standpunkte werden artikuliert, um die neue Situation zu beurteilen und die Richtung der vorhandenen Widersprüche anzugeben.

Die erste große Revolution der Physik, die mit dem Eingang von der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften gleichbedeutend war, spielte sich im Rahmen jener umfassenden Revolution ab, die die Existenzberechtigung der Naturwissenschaften unterstützte und die Befreiung derselben von der Herrschaft der Theologie erkämpfte. Diese Entwicklung fand entscheidend auf den Gebieten der himmlischen und irdischen Mechanik statt. Die letzte Etappe dieser Entwicklung wird mit Newtons Namen gekennzeichnet und schließt eine gewisse Periode der wissenschaftlichen Entwicklung ab.

Eine neuere Periode von der Entwicklung der Physik erfolgte in der zweiten Hälfte des 19. und im Anfang des 20. Jahrhunderts, als die sich anhäufenden wissenschaftlichen Fakten und die artikulierten Probleme Schritt für Schritt den „dogmatischen“ Glauben an die klassische Mechanik erschütterten. Dazu trugen zwei Komponenten bei. Man hielt die Physik nur für eine komplizierte Mechanik und glaubte an eine rein mechanische Erklärung der Natur. Man ging zweitens davon aus, daß es möglich ist, aus der Physik zu einer metaphysischen Erklärung der Materie zu kommen, d. h. man schrieb physikalischen Theorien ontologische Bedeutung zu.

Diese Erklärung, auf der die mechanische Theorie des Universums beruht, nannte der englische Idealist James Ward „*physischen Realismus*“¹. Er kam in eine scharfe Diskussion mit dem französischen Physiker A. W. Rücker, der dieser Richtung gegenüber die „*physischen Symbolisten*“ in Schutz nahm. Nach dem französischen Philosophen A. Rey vertraten die

Physiker dieser Periode in ihren erkenntnistheoretischen Auffassungen drei Schulen: die mechanische oder die neu-mechanische Schule (hierzu gehörte die überwiegende Mehrheit der Physiker: Kirchhoff, Helmholtz, Thomson — Lord Kelvin —, Maxwell, sowie aus den moderner eingestellten Physikern Larmor und Lorentz), die konzeptuelle Schule (zu ihr gehörte Mach und Duhem), sowie die kritische Schule (die in ihrer Konzeption zwischen diesen beiden stand).²

Der physische Realismus, den die Vertreter der mechanischen oder der neumechanischen Schule formulierten, ist nichts anderes, als die Annahme, daß die objektive Wirklichkeit unabhängig von unserem Bewußtsein existiert und die Theorie der Physik im Laufe der Erkenntnis dieser Wirklichkeit konstituiert wird. Der *physische Realismus* ist ähnlich wie der „naive Realismus“ (gemeint ist die instinktiv materialistische erkenntnistheoretische Überzeugung der Naturwissenschaftler) in seinem Wesen eine materialistische ontologische und erkenntnistheoretische Weltanschauungsrichtung in der Physik. Die Bezeichnung „Realismus“ ist dabei im Sinne von dem Gegensatz des Idealismus gemeint. Der eindeutige und klare Bezeichnung ist der Materialismus. „Was mich betrifft, so gebrauche ich nie Engels in diesem Sinne *nur* das Wort Materialismus und halte diese Terminologie für die einzig richtige, besonders da das Wort »Realismus« von den Positivisten und anderen Wirkköpfen, die zwischen Materialismus und Idealismus schwanken, abgegriffen worden ist.“³ Der Terminus „realismus“ hat in der bürgerlichen Literatur verhältnismäßig stark Wurzeln geschlagen. Mario Bunge zufolge existieren gegenwärtig vier Thesen über physische Theorien: die realistische, die subjektive, die Kopenhagener und die dualistische. Er rechnet Boltzmann, Planck, Einstein und de Broglie zu den Anhängern der realistischen These,⁴ die die Formeln der physischen Theorien für gehaltvoll und ihre objektiven Interpretationen für notwendig hält.

Infolge der Verknüpfung von dem physischen Realismus und der rein mechanischen Erklärung der Natur machte die Notwendigkeit von dem mechanischen Weltbild auch die Existenzberechtigung des physischen Realismus fraglich. In dem physischen Realismus der klassischen Mechanik drückte sich die eigentümlich historische Form des Materialismus, der metaphysische Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts aus. Diejenige Schule der Naturwissenschaftler, die sich von dem metaphysischen Materialismus nicht ungebrochen und schnell zum dialektischen Materialismus erheben konnte, nahm Richtung auf reaktionäre Philosophien und wechselte den physischen Realismus mit einem physischen Idealismus aus.⁵ Die Schwierigkeiten von der Überwindung der mechanischen Naturauffassung vermochten es aber nicht, die Mehrheit der Physiker von dem physischen Realismus, d. h. dem Materialismus abzubringen.

Die durch die Relativitätstheorie sowie Quantentheorie veranlaßte grundsätzliche Veränderung des physischen Weltbildes machte die Überprüfung des traditionellen physischen Realismus unvermeidlich, das Problem der „physischen Realität“ stellte sich auf eine neue Art.

Die physische Realität als zentrales Problem

In Verfolgung von den erkenntnistheoretischen Überlieferungen des „physischen Realismus“ (d. h. des Materialismus) stellte Einstein die Frage der „physischen Realität“: „Any serious consideration of a physical theory must take into account the distinction between the objective reality, which is independent of any physical theory, and the physical concepts with which the theory operates.“⁶ Einstein ist sich auch der Tatsache bewußt, daß eine Abweichung von der oben gegebenen Interpretation der „physischen Realität“ eine ernstzunehmende Gefahr für die Physik darstellt. Bei seiner Summierung der wissenschaftsgeschichtlichen Erfahrungen der Prownschen Bewegung schreibt er über dieses Thema folgendes: „Die Scheu dieser Forscher (Ostwald, Mach — E. K.) vor der Atomtheorie war zweifellos durch ihre positivistische philosophische Einstellung motiviert.“⁷ Obwohl durch ein anderes wissenschaftsgeschichtliches Beispiel veranlaßt, harmonisieren auch de Broglies Worte mit diesen Feststellungen: „Auch im übrigen bin ich der Ansicht, daß einzelne philosophische Systeme, wie der Positivismus und der Idealismus, auf die Entfaltung der heutigen Quantenphysik schädlich auswirkten. Ich bin tief davon überzeugt, daß es eine sich außer uns befindende objektive Wirklichkeit existiert, die von unserem Denken sowie von unseren unvollkommenen Erkenntnismitteln unabhängig ist.“⁸ Von diesen durchaus verschieden ist Heisenbergs Einstellung, der aus den in den Grundlagen der modernen Naturwissenschaft erfolgten Veränderungen auf die Krise der materialistischen Auffassung folgert: „Die alte Einteilung der Welt in einen objektiven Ablauf in Raum und Zeit auf der einen Seite und die Seele, in der sich dieser Ablauf spiegelt, auf der anderen, also die Descartes'sche Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa*, eignet sich nicht mehr als Ausgangspunkt zum Verständnis der modernen Wissenschaft.“⁹

In diesem Falle ergreift man den allgemeinsten weltanschaulichen Faden von dem Problemkreis der „physischen Realität“, der in zahlreichen Fällen mit einem spezifischen physischen und philosophischen Problem verknüpft ist.

Über die „physische Realität“ nachdenkend setzt Einstein seinen Gedankengang so fort: „... in der der Quantenphysik vorangehenden Zeit gab es keinen Zweifel darüber, was unter ihr (der physischen Realität) verstanden werden muß ... In der Quantenmechanik ist die Lage weniger durchschaubar.“¹⁰ Den einen Grund dieser Situation erklärt Heisenberg, indem er Bohrs Auftritt gegen die Kopenhagener Interpretation analysiert. Bohm betrachtet übrigens die Wellen des Konfigurationsraumes als „ebenso wirklich“ wie die elektrischen Kraftsräume. Heisenbergs Gedankengang lautet also folgendermaßen: Die erste Schwierigkeit taucht auf, wenn wir nach jener Deutung fragen, was wir darunter verstehen sollten, daß die Wellen im Konfigurationsraum „wirklich“ oder „real“ sind. Dieser Konfigurationsraum ist ein allzu abstrakter Raum. Das Wort „real“ stammt jedoch aus dem lateinischen „res“, dessen Sinn „Ding“ oder „Gegenstand“ ist. Die Dinge befinden sich jedoch in dem gewöhnlichen dreidimensionalen

Raum und nicht in einem Konfigurationsraum. Die Wellen im Konfigurationsraum objektiv zu nennen mag begründet sein, wenn wir damit zum Ausdruck bringen wollen, daß die Wellen von dem Beobachter unabhängig sind. Kaum könnte man sie jedoch wirklich oder real nennen, wenn wir die Bedeutung der Worte nicht willkürlich verändern wollen.¹¹ Eine von dieser abweichende Dimension der Probleme exponiert Heisenberg im Zusammenhang mit der Interpretation des Begriffs der „Wahrscheinlichkeitswelle“. Der Begriff der Wahrscheinlichkeitswelle Bohrs, Kramers und Slaters bedeutete im großen so viel, schreibt er, „... wie eine Tendenz zu einem bestimmten Geschehen. Sie bedeutete die quantitative Fassung des alten Begriffs der *δυνάμις* oder »Potentia« in der Philosophie des Aristoteles. Sie führte eine merkwürdige Art von physikalischer Realität ein, die etwa in der Mitte zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit steht.“¹²

Das Problem wird immer verwickelter: die eine Art der physischen Realität befindet sich zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit, und all dies hängt mit den von der Quantenmechanik behandelten Phänomenen eng zusammen. Die Atome und die Elementarteilchen sind nicht ebenso wirklich wie die Phänomene unseres Alltagslebens. Sie machen eher eine Welt der Tendenzen und Möglichkeiten als eine der Dinge und Tatsachen aus.¹³

Der Prozeß der Beobachtung bedeutet im Falle der Teilchen eine grobe Störung der Prozesse, die eine neue Dimension der Probleme zur Folge hat. Über ein von dem Prozeß der Beobachtung unabhängiges Verhalten der Teilchen kann man nämlich schon überhaupt nicht sprechen. „Dies hat schließlich zur Folge, daß die Naturgesetze, die wir in der Quantentheorie mathematisch formulieren, nicht mehr von den Elementarteilchen an sich handeln, sondern von unserer Erkenntnis der Elementarteilchen.“¹⁴ Diese Interpretation von dem Verhältnis des Objekts und des Subjekts führt zur Verwerfung von der Objektivität der Naturbeschreibung, zu einer subjektivistischen Kritik der materialistischen Ontologie und dies zeitigt das Aufgaben von dem Prinzip der Kausalität. Bei der Beschreibung von einer quantenmechanischen Messung weist M. Bunge auf die Folgen von all diesen Faktoren hin.

Die der Forderung der Objektivität genügende Beschreibung ist die folgende: der Wert von der Eigenschaft P des physischen Objektes x ist gleich y, das heißt: $P/x = y$.

Der Fall wird ein ganz anderer, wenn an die Stelle des Wertes der physischen Quantität der von dem gegebenen Beobachter beobachteten (gemessenen) Wert gesetzt wird und unsere Formel sich so modifiziert: $P'(x, z, t, o) = y$, wo t das Messungsgerät ist, o das Nacheinander von jenen Operationen, die der Beobachter z an dem Objekt x bei der Messung der Eigenschaft p ausführt. In diesem Falle beziehen sich die Zustände auf das System ebenso wie auf den Beobachter. Daraus ergibt sich dann jene paradoxe Situation, daß im Falle seines Messungsprozesses auch das Subjekt selbst in einen unbestimmten Zustand gerät.¹⁵

In der Verschmelzung der in Verbindung mit „physischer Realität“ auftauchenden Probleme spielte außer der Quantentheorie auch die Rela-

tivitätstheorie eine nicht geringe Rolle. Die Beseitigung von der physischen Realität des Athers brachte eine neue Situation in der Interpretation von Raum und Zeit. Interessant ist Einsteins Standpunkt, wonach die Forderung der allgemeinen Kovarianz von dem Raum und der Zeit auch den letzten Überrest von der physischen Gegenständlichkeit raubt, während er gleichzeitig für offensichtlich hält, daß die räumlichen Relationen in demselben Sinne real wie die Gegenstände selbst sind.¹⁶ Eine eigentümliche Frage ist dabei das Kraftfeld der Gravitation und das Raum-Zeit-Kontinuum. Indem er die allgemeine Relativitätstheorie darlegt, kommt er zur folgenden Schlußfolgerung: „In Folge des hier skizzierten Entwicklungsganges haben die Raum-Zeit-Koordinaten jede ihre selbständige Realität eingebüßt.“¹⁷ Einzelne Autoren bezweifeln die physische Realität des Raum-Zeit-Kontinuums und betrachten es — ähnlich wie jeden beliebigen vieldimensionalen Raum — als eine abstrakte Konstruktion, die außerhalb der Theorie, von ihr unabhängig nicht existiert.¹⁸ In Verbindung mit der Relativitätstheorie wird wiederholt die Frage nach der Relation Objekt-Subjekt gestellt. Der Einsteinsche Aufbau der Theorie folgt einer Logik von Beobachtung, Messung sowie der Studie des Objektes. Der Beobachter mißt und wertet diejenige Seite des Objekts, die dem Instrument seiner Beobachtung und Messung entsprechend sichtbar wird. Diese Annäherung — wie dies A. D. Alexandrow ausführt, ist einfacher und sthet dem Physiker näher, sie birgt jedoch auch eine große ideologische Gefahr in sich, die der Idealismus dann tatsächlich auch benützt.¹⁹

Die Probleme um die „physische Realität“ werden immer verwickelter, was die eigentümliche und unter eigentümlichen Umständen vor sich gehende Entwicklung der Physik mit sich brachte. Die netten psysischen Theorien — insbesondere die Relativitätstheorie und die Quantenmechanik — erschlossen eine tiefere Schicht der Natur und dies machte eine grundsätzliche Überprüfung von den früheren Theorien über die Struktur der „physischen Realität“ notwendig und schrieb etwa vor, ein neues physisches Weltbild zu entwerfen. Die auf diese Art einsetzende Veränderung verknüpfte sich in der Entwicklung der Physik mit Notwendigkeit mit einer Interpretation und Weiterentwicklung von den ontologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der physischen Theorien. Die richtige Erschließung der Relation zwischen ihnen macht die Lösung des hier skizzierten Problems möglich.

Die prinzipielle Grundlage von der Lösung dieser Aufgabe kann einzig der dialektische Materialismus vollbringen. Auf seinem Wege von dem metaphysischen Materialismus zum Idealismus zieht Heisenberg die Wirkbarkeit von dem dialektischen Materialismus in Frage. Niemand kann von den Denkern erwartet haben, die vor mehr als hundert Jahren den dialektischen Materialismus begründet haben, argumentiert er, daß sie die Entwicklung der Quantentheorie hätten voraussehen müssen.²⁰ Es steht fest, daß Marx und Engels weder die Entstehung der Quantentheorie noch die der Relativitätstheorie vorausschauen konnten. Durch ihre Überwindung des metaphysischen Materialismus sowie ihren Entwurf eines neuen dialektisch-materialistischen Naturbildes antizipierten sie aber philosophisch

den Weg der physischen Entwicklung zur Teilbarkeit des Atoms, zur Einheit der Raum-Zeit, zu der sich bewegenden Materie sowie zur Erschließung von der objektiven Rolle des Zufalls. Lenin entwickelte bereits diesen modernen Materialismus auf Grund der sich entfaltenden Lehren der Physik im zwanzigsten Jahrhundert weiter. In diesem Zusammenhang führte er unter anderen auch die Grundlegung von einer richtigen Interpretation der „physischen Realität“ durch. Es sei hier im weiteren einer seiner richtunggebenden Hinweise heraufbeschwört. Man braucht freilich nicht festzustellen, so Lenin, daß der Materialismus das Bewußtsein für „weniger“ wirklich hielte und nicht bereit wäre, irgendwelches andere, elektromagnetische, unvergleichlich kompliziertere Bild der sich bewegenden Materie anzuerkennen.²¹

Im weiteren versuchen wir auf dieser Grundlage die verschiedenen Typen der „Realität“ zu entwerfen. Darüber hinaus stellen wir einige Behauptungen über die Struktur des heute nunmehr wirklich unvermeßlich komplizierten physischen Weltbildes an.

Typen der Realität und die physische Realität

In der klassischen Mechanik ist „physische Realität“ etwas ebenso Selbstverständliches, wie jeder lebensvoller, handgreiflicher, alltäglicher Gegenstand. Aus den Analysen, die in den Grundlagen der Naturwissenschaften erfolgten Veränderungen impliziert waren, stellte sich jedoch heraus, daß es ein durchaus schlauer Gegenstand, voll mit metaphysischen Spitzfindigkeiten und Grillen ist. Manchmal schien es sogar noch so, wie wenn sie aus ihrem eigenen Willen selbst noch zu tanzen anfängt.²² Um diese Scheine zu zerstreuen, müssen wir vorerst die „metaphysischen Spitzfindigkeiten“ ins Auge fassen. Wir müssen dazu die kategoriel-philosophische Analyse „der Realität“ vornehmen.

Die Termini *Sein*, *Dasein*, *Realität*, *Wirklichkeit* verfügen über eine abstrakte, in ihrem allgemeinen Sinn genommen homogene, Bedeutungen von dem gleichen Abstraktionsgrad. So behandelt man sie oft als Synonyme. Der bürgerliche Philosoph H. Margenau kommt bei seiner Einführung in die Analyse der physischen Realität auf den Standpunkt, daß wenn wir dem Begriff des „Seins“ irgendeine Bedeutung geben wollen, ihn mit dem Begriff der Realität identifizieren müssen. Die Mathematik und die Logik außer acht lassend, müssen wir, so Margenau, die Termini „Existenz“ und „Realität“ als Synonyme behandeln. Mit einer historischen Analyse von dem Gehalt der „Realität“ erschließt zumindest teilweise auch Margenau die Vielfalt ihrer Bedeutung.²³ Diese Begriffe erscheinen in der Tat bei den verschiedenen philosophischen Problemen, sowie in der historischen Entwicklung der Philosophie anders. Eine eigene Relation drückt beispielsweise die Beziehung von Sein und Wesen, Wirklichkeit und Möglichkeit oder von Realem und Formalem. Eine theoretische Ausarbeitung von all diesen inhaltlichen Beziehungen ist bei der Studie von der Struktur der „physischen Realität“ nicht unbedeutend.

Abgesehen von den erwähnten Relationen führen die Begriffe von Realität und Wirklichkeit in der Tat zur Abstraktion der bloßen Existenz.

Im Laufe dieses Abstraktionsprozesses abstrahieren wir von jedem Unterschied. So bleibt nur der gemeinsame Zug, daß all das, worum es geht, *ist*. Die Existenz charakterisiert somit an sich nicht und kann auch nicht charakterisiert werden. Alles „Existierende“ bedeutet diejenigen Eigenschaften, Fähigkeiten, bzw. ihr Funktionieren, über die jenes „Etwas“ verfügt, um dessen Existenz es geht. Der Terminus der Existenz bietet in seiner „begrifflichen Leere“ einen günstigen Boden für die verschiedenen weltanschaulichen Manipulationen, für das Umgehen der „metaphysischen“ Probleme, sowie für das Verwischen von den die grundlegenden philosophischen Richtungen voneinander trennenden Grenzen. Durch ein In-den-Mittelpunkt-Stellen des Problems des Seins versucht der Neopositivismus den Materialismus zu überwinden und sucht durch den Schein der Unparteilichkeit sowie der weltanschaulichen Neutralität seinen extremen subjektiven Idealismus zu verdecken.

Bei Vertretern des logischen und linguistischen Positivismus wird die Untersuchung von den Seinstypen durch die Probleme von den Bedeutungsvarianten des Wortes Sein, die im Vollzug der Interpretation entstehen. Man designiert das logische und das mathematische Sein fast ausschließlich durch das Prinzip der Widerspruchlosigkeit. Es existiert, was mit den Mitteln der Mathematik widerspruchlos beschrieben werden kann oder allgemeiner gesagt: ein Zeichen hat ein Designatum, wenn der ihm entsprechende existentielle Ausdruck keinen Widerspruch aufweist. Damit sagen wir bloß, daß ein Zeichen, ein Ausdruck Bedeutung (Sinn) hat, wenn es (er) keinen logischen Widerspruch enthält. Hier geht es eigentlich nicht um den einen Typ der Existenz, sondern um ein formal-logisches Kriterium der sinnvollen Aussage. Der Fall ist ähnlich, wenn ich sage, daß jede definierbare Eigenschaft existiert. Das Wort „Existenz“ bedeutet hier so viel, daß die gegebene Eigenschaft (Mut, Gesundheit) eine definierbare ist. Das Kriterium der Existenz ist die Definierbarkeit. Durch eine Verabsolutierung der formal-logischen, bzw. linguistischen Kriterien des Seins verwischen die Neopositivisten die Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten der Existenz und machen die außerhalb des Bewußtseins Existenten zum Derivat der logischen Existenz: ein Objekt existiert logisch, wenn die Annahme, seiner physischen Existenz keinen logischen Widerspruch enthält; ein Zeichen hat ein Denotatum, wenn das von ihm bezeichnete Ding existiert. Die Neopositivisten verstehen unter physischer Existenz die Existenz irgendwelches konkreten Gegenstandes („physische Existenz kommt konkreten Gegenständen zu“). Diese Art der Existenz wird dann mit der sogenannten unmittelbaren oder, anders genannt, mit der empirischen Existenz assoziiert. Die unmittelbare oder empirische Existenz bedeutet eine Existenz, die sich in unseren Sinne organen offenbart, ohne daß das wahrgenommene Ding unbedingt auch über eine physische Existenz verfügte. Die unmittelbare und die physische Existenz sind einander nicht ausschließende Begriffe, weil der wahrgenommene Gegenstand über beide Arten der Existenz verfügen kann. Dadurch erschließt sich eine neue Möglichkeit zur Subjektivierung der Existenz: das Kriterium der unmittelbaren Existenz ist die Wahrnehmung.

Der Materialismus, im Unterschied zum Neopositivismus, leitet von der physischen Existenz der konkreten Dinge die sich in den Sinnesorganen erschließende Existenz ab und nicht umgekehrt, er leitet nicht die physische Wirklichkeit von ihrer sich in unseren Sinnesorganen erschließenden Existenz ab. Die Empfindung, der Gedanke ist freilich mit nicht „weniger“ existierend als der physische Gegenstand. Noch mehr: der unfassbarste Traum oder der Glaube an Waldzwerge sind auch Tatsachen. Wir haben ferner noch keine Chance, auf Grund der logischen Widerspruchslosigkeit all diese Dinge ihrer Existenz zu entheben.

Wenn wir darüber sprechen, daß ein physischer Gegenstand, ein Gedanke, ein trüber Traum, ein Wunsch, eine Sehnsucht gleich seiend sind, verleihen wir ihnen außer der Existenz, d. h. daß sie *sind*, keine weiteren gemeinsamen oder nicht gemeinsamen Eigenschaften. In diesem Fall taucht das Problem des Seins einzig unter einem bestimmten Aspekt auf: ob etwas existiert oder nicht. Sobald wir uns von der einfachen Tatsache entfernen, daß das Sein in jedem Ding gemeinsam ist, werden die Unterschiede sofort sichtbar. *Versteht man unter dem Sein der Dinge – im Gegensatz zum Nichtsein derselben – ihre Realität, so erhalten wir die unterschiedlichen Typen der Realität auf Grund der Unterschiede, genauer gesagt: auf Grund der weiteren gemeinsamen und nicht-gemeinsamen Merkmale.* Diese weiteren gemeinsamen Charakteristika können aber auch ihrem Umfang, Inhalt und ihrer Beschaffenheit gemäß sehr unterschiedlich sein. Auf Grund der dialektischen Einheit von Umfang und Gehalt unterscheiden wir die einzelne, besondere und allgemeine Ebene der Realität. Die allgemeinste Eben der Realität ist die in der Grundfrage der Philosophie zum Ausdruck kommende Relation zwischen Materie und Bewußtsein. Der marxistische Philosophie – abgesehen von dem Vulgärmaterialismus (der einzig die Materie als real anzieht) und von den subjektiven Idealismus (der bloß das Bewußtsein für real hält) – hält sowohl die Materie als auch das Bewußtsein für wirklich (real) Existierendes.

Das erste und grundlegende „metaphysisch“ Problem ergibt sich gerade bei der Deutung von der Relation zwischen *materieller und bewußtseinsmäßiger* Realität (A). Welche sind die gemeinsamen und welche die sich voneinander unterscheidenden Charakterzüge von diesen beiden Typen der Realität?

Schon aus den Bisherigen folgt es eindeutig, daß die Realität nicht irgendwelches neben (oder vor) der Materie und dem Bewußtsein existierendes drittes Ding ist, sondern ein solcher gemeinsamer Zug beider, der über ihre tatsächliche Einheit, bzw. über ihre Verschiedenheit noch nichts aussagt. *Ontologisch* artikuliert sich die Verschiedenheit in jener Frage, welche die ursprüngliche, die über substantielle Realität sei: die Materie oder das Bewußtsein? Die Antwort des dialektischen Materialismus ist eindeutig: primär ist die Materie (sie ist substantiell existierend), das Bewußtsein ist sekundär. In dieser Relation drückt sich die Einheit in dem materiellen Ursprung des Bewußtseins, in ihrer Unzertrennlichkeit von der Materie aus. Der Unterschied ergibt sich so: in seinem allgemeinen Wesen ist das Bewußtsein Spiegelbild und als solches ist es im Gegensatz zur von Bewußt-

sein unabhängigen, objektiven materiellen Wirklichkeit eine subjektive, ideelle Realität. In erkenntnistheoretischer Sicht wird nach der Identität bzw. Nichtidentität der objektiven materiellen Realität und des subjektiven ideellen Abbildes gefragt. Die Identität drückt in dieser Relation die Wahrheit aus. Die mit der objektiven materiellen Wirklichkeit übereinstimmende, treue, adäquate Abbildung nimmt den Wert der objektiven Wahrheit an.²⁴ Die wahre Erkenntnis ist – auf diese Art – erkenntnistheoretisch ebenso wie im Hinblick auf ihren ontologischen Status – eine objektive ideelle Realität. (II)

Auf Grund von weiteren gemeinsamen und unterschiedlichen Zügen der Realität lassen sich zwei weitere Typen der objektiven materiellen Realität unterscheiden; und zwar die *Naturrealität* (1) und die *gesellschaftliche Realität* (2). Der Grundtyp der objektiven materiellen Realität ist die Natur. Die Natur und die Gesellschaft sind die beiden Formen der objektiven Realität. Der historische Materialismus, wie dies auch Lenin formuliert, betrachtet das gesellschaftliche Sein als unabhängig von dem gesellschaftlichen Bewußtsein der Menschheit.²⁵ Die Objektivität der Naturrealität besteht darin, daß sie unabhängig von der Existenz von über Bewußtsein verfügenden Wesen, also unabhängig von dem Menschen und der Menschheit existieren und sich entwickeln kann.

Die Wechselwirkung von Natur und Gesellschaft wird von der Arbeitstätigkeit vermittelt. Die praktische Tätigkeit, die Arbeit macht die unmittelbare Grundlage der menschlichen Erkenntnis (und so auch der Erkenntnis der Natur) aus. Die praktische Wechselwirkung von Mensch und Außenwelt, Mensch und Natur in den Erkenntnissen bringt diejenige neue Relation der Realität zustande, die wir Objekt-Subjekt-Relation nennen. *Das Objekt und das Subjekt sind zwei spezifische Sphären der Realität.* Das Subjekt ist eine Form der gesellschaftlichen Realität. Das Objekt als Gegenstand der Tätigkeit (und der Erkenntnis) des Subjektes (der Menschen, der Menschheit) ist vor allem Segment der objektiven Naturrealität.

Die physische Realität ist eine der Grundformen der Naturrealität und als solche ist sie ein besonderer Typ der objektiven materiellen Realität. Die objektive materielle physische Realität ist gleichzeitig auch Objekt der praktischen, d. h. der Arbeits- und Erkenntnistätigkeit des Menschen. Die Widerspiegelung dessen durch den Menschen ist folglich nichts anderes als diejenige ideelle Realität, die wir Wissenschaft der Physik nennen. Die Wissenschaft der Physik ist somit einerseits eine die objektive materielle physische Wirklichkeit treu und adäquat widerspiegelnde objektive ideelle Realität und andererseits als Wissenschaft, eine als historisches Produkt des Menschen existierende eigentümliche gesellschaftliche Objektivierung. Die Wissenschaft (beispielsweise neben der Kunst) ist die eine grundlegende Form von dem System der objektiven ideellen Produkte gesamtgesellschaftlicher Erkenntnistätigkeit. Die Wissenschaft der Physik ist auf diese Weise nichts anderes als eine Art der wissenschaftlichen Grundform der objektiven ideellen Realität.

In einer kurzen Zusammenfassung des *Bisherigen* erhalten wir folgendes Schema:

I. Objektive materielle Realität

Naturrealität
Physische Realität

Gesellschaftliche Realität

II. Objektive ideelle Realität

Wissenschaftliche ideelle
Realität
Die Wissenschaft der
Physik

Künstlerische ideelle
Realität

Eine konsequente Deutung der vorhin skizzierten generellen Struktur der Realität kann uns vor zahlreichen „metaphysischen“ Fallen retten. Die Kenntnis von all diesen hütet uns beispielsweise davor, die objektive physische Realität mit ihrem Objektsgebiet zu verwechseln und den „materiellen Punkt“ (Massenpunkt) als objektive ideelle Realität von dem physischen Körper von ungeordneter Masse zu unterscheiden. Im Interesse der vollständigeren „metaphysischen“ (weltanschaulichen, philosophischen) Sicherheit muß man aber weiter gehen. *Man muß die par excellence Ingredienzien und Segmenten der ideellen Realität sowie die der objektiven materiellen Realität zum Gegenstand der Untersuchung machen.*

Die erkenntnistheoretische Quelle von dem Empirismus und Apriorismus des Neopositivismus ist zum Beispiel die sich aus der metaphysischen Scheidung von Wesen und Erscheinung ergebende falsche Interpretation, die Vermengung von den Formen der empirischen Erkenntnis (Empfindung, Erfahrung) sowie des Phänomens als Segment der objektiven materiellen Wirklichkeit. Die Erscheinung und das Wesen sind gleicherweise Segmente der objektiven materiellen Wirklichkeit (Wirklichkeit (Realität) = Wesen ↔ Erscheinung). Die empirische und die theoretische Erkenntnis sind hingegen Ingredienzien der ideellen Realität (wissenschaftliche Erkenntnis = empirische Ebene ↔ theoretische Ebene).

Die Frage nach dem Status des Zufalls ist mit dem Zusammenhang zwischen der „Mangelhaftigkeit unserer Kenntnisse“ und der objektiven materiellen Realität der eigentümlichen Formen der „Bestimmtheit“ eng verbunden. Die mangelhafte oder vollständige Erkenntnis ist eine Bestimmung, die zur Sphäre der ideellen Realität gehört. Die Notwendigkeit und der Zufall sind Formen der Bestimmtheit der objektiven materiellen Realität.

Ding, Eigenschaft, Relation; Teil, Ganzes, System; Inhalt und Form; Struktur und Funktion; Quantität und Qualität; Einheit und Vielheit; Absolutes und Relatives; Zustand und Veränderung; Wechselswirkung, Bewegung; Kontinuität und Diskontinuität; Raum und Zeit; Einzelnes, Besonderes und Allgemeines; Ursache und Wirkung; Notwendiges, Zufall und Gesetzmäßiges;

Außeres und Inneres; Unmittelbares und Vermitteltes; Wesen und Erscheinung; Gegensatz und Widerspruch; Möglichkeit und Wirklichkeit — all diese sind Ingredienzien und Segmente der objektiven materiellen Wirklichkeit (I). Lenin schreibt über die Natur, daß sie konkret und abstrakt, Erscheinung und Wesen *gleicherweise* ist.

Indem der Mensch in Besitz der Erkenntnisse kommt, widerspiegelt er in der von ihm erzeugten („geschaffenen“) ideellen Realität die Struktur der objektiven materiellen Realität. *Die inhaltliche Struktur der objektiven (wahren) ideellen Realität* fällt mit der der objektiven materiellen Realität zusammen und widerspiegelt deren Dialektik. Der Mensch vermag jedoch die objektive materielle Realität — die ganze Natur — in vollem Maße in ihrer „unmittelbaren Totalität“ zu widerspiegeln, er kann sich ihr nur durch Konstruktion von Begriffen, Gesetzen, wissenschaftlichen Weltbildes usw. immer mehr annähern, die Erkenntnis ist eine ewige, unendliche Annäherung des Denkens zum Objekt.²⁶ Im Laufe seiner schöpferischen Erkenntnistätigkeit schafft der Mensch *die eigentümlichen Gebilde und Formen der ideellen Realität* (2); *Wahrnehmung, Vorstellung, Begriff; Hypothese, Theorie* usw. — sowie die Verfahrensweisen ihrer Zusammenhänge und Betätigung (Folgerung; Induktion, Deduktion; Analyse und Synthese, usw.). Diese Gebilde *als Formen* sind aber Produkte der gesamtgesellschaftlichen Erkenntnistätigkeit und als solche sind sie in ihrer Quelle und Erscheinung — Sprachzeichen, mathematische Formeln — *eigentümliche gesellschaftliche Objektivationen*, die als eigenartige objekte der Beschäftigung und Aneignung gelten. In ihrem Gehalt hingegen sind die spezifischen Formen der ideellen Realität *subjektiv*. Die Gebilde der ideellen Realität, wie beispielsweise die logischen Begriffe — wie dies Lenin hervorhebt — sind aber nur so lange subjektiv, bis sie in ihrer abstrakten Form verbleiben.²⁷

Im Laufe einer richtigen Interpretation von der Realität der Außenwelt können diese vielschichtigen und komplizierten Relationen irreführen. Man verwickelt sich in die Dialektik des Allgemeinen und des Einzelnen, des Begriffs und der Empfindung, des Wesens und der Erscheinung.²⁸ Diese Irrwege sind bei der Erschließung von Natur und Struktur der physischen Realität zu vermeiden.

Natur und Struktur der physischen Realität

Bei der Untersuchung der Natur der physischen Realität geht es nicht mehr nur um die bloße Existenz des Physischen. Sage ich zum Beispiel, daß all das physisch existiert, was im Rahmen irgend einst physischen Theorie realisierbar ist, so bestimme ich dadurch auch schon die Natur der physischen Existenz und deute die physische Realität als ein Typus der ideellen Realität. Auch die Analyse der physischen Existenz führt, das geben wir zu, zur Frage nach der Natur der Existenz. Der Ausdruck „physische Existenz“ enthält nämlich folgende Elemente: 1. das Problem der Existenz (was bedeutet Existieren?); 2. das Problem von der Beschaffenheit der *physischen* Existenz (was verstehen wir unter Physischen?). Letzteres

bezieht sich nunmehr schon auf die Natur der physischen Realität und macht das effektive Problem in der Realitätstheorie sowie in der Quantenmechanik (und zwar in seiner allgemeinen ontologischen und erkenntnistheoretischen Dimension) aus. *Die Deutung der physischen Existenz ist das par excellence philosophische Problem der modernen Physik, das gleichzeitig auch im Mittelpunkt von der Strategie der gegenwärtigen physischen Forschungen steht.*

Für all dies liefert Heisenbergs folgender Gedankengang ein gutes Beispiel. Die in den Grundlagen der modernen Naturwissenschaften eingestellten Veränderungen führten dazu, daß diese Frage, ob die Elementarteilchen „als solche“ im Raum und in der Zeit existieren, in dieser Form überhaupt nicht einmal gestellt werden kann.²⁹ „Die Naturwissenschaft steht nicht mehr als Beschauer vor der Natur, sondern erkennt sich selbst als Teil dieses Wechselspiels zwischen Mensch und Natur. Die wissenschaftliche Methode des Aussonderns, Erklärens und Ordnen wird sich der Grenzen bewußt, die ihr dadurch gesetzt wird, daß der Zugriff der Methode ihren Gegenstand verändert und umgestaltet, daß sich die Methode also nicht mehr vom Gegenstand distanzieren kann. Das naturwissenschaftliche Weltbild hört damit auf ein eigentlich naturwissenschaftliches zu sein. . . . Das Ziel der Forschung ist also nicht mehr die Erkenntnis der Atome und ihrer Bewegung »an sich«, das heißt abgelöst von unserer experimentellen Fragestellung, vielmehr stehen wir von Anfang an in der Mitte der Auseinandersetzung zwischen Natur und Mensch, von der die Naturwissenschaft ja nur ein Teil ist. . . . Auch in der Naturwissenschaft ist also der Gegenstand nicht mehr die Natur an sich, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst.“³⁰

. . . Schauen wir uns an, was Heisenberg damit sagen will, aber auch, wo er sich irrt. Durch eine Geschwinde und breit angelegte Entwicklung der Technik vergrößerte sich das Gegenstandsbereich der Physik in mehreren Richtungen. Zahlreiche Objekte der modernen Technik als der von dem Menschen angeeigneten und umgewälzten Natur (der sogenannten zweiten Natur) sind nicht nur zu Vermittlern und Instrumenten, sondern auch zu Gegenständen moderner physischer Forschungen (denke man an die Physik der festen Körper, an die Elektronik, usw.). Mit dem Fortschritt der Naturwissenschaft, mit der Bewußtwerdung ihrer Stellung und Rolle machte sie sich selber zu einem Gegenstand ihrer Untersuchung. Das Messen zum Beispiel als Erkenntnisart ist ein wichtiges Detailsproblem der Physik geworden. Die Erkenntnis des Messens (die sogenannte Meßtheorie) ist aber nicht mehr ein konkret physisches, sondern ein allgemeines wissenschaftstheoretisches Problem (oder wie das einige formulieren: die physische Meßtheorie ist das metaphysische Problem der Physik). Infolge von all diesen Veränderungen sind Aufgaben und Ziele der Naturforschung, so auch die der physischen Erkenntnis breiter geworden und haben ihre Profile stets verändert. Auf Grund dessen stellt sich die Frage: kann man die Folgerungen Heisenbergs als legitim ansehen? Wir sind der Ansicht: Nein. Wir sind zusammen mit Einstein und mit anderen Naturforschern der Auffassung, daß das grundsätzliche erkenntnistheoretische Ziel der physischen Forschungen

(und im allgemeinen der naturwissenschaftlichen Forschungen) auch weiterhin die Erschließung der objektiven materiellen Realität ist, namentlich die Erkenntnis von Atomen und Elementarteilchen, sowie den immanenten Eigenschaften und Bestimmungen ihrer Bewegung und Raum-Zeit-Determinationen. Tatsache ist, daß wir in der Humanisierung der Natur immer größere Erfolge erzielen, die soziale Bedeutung und Rolle der Physik wächst schnell, all dies berührt aber das grundsätzliche Wesen von der Natur der physischen Realität nicht.

Das Fortschreiten der physischen Erkenntnis, die Erschließung von immer tieferen und verborgeneren Sphären der Natur verändert in vieler Hinsicht die „Forschungsbedingungen“, die „empirische Grundlage“ der physischen Erkenntnis, „die konzeptuelle Struktur“ der Physik. In diesem Zusammenhang stellt sich die *Frage nach der physischen Realität*. Man kann damit übereinstimmen, daß der Gebrauch des Termins „physische Realität“ nicht besonders glücklich ist.³¹ Ebenfalls akzeptabel ist, daß der Terminus physische Realität für die Bezeichnung von den empirischen Grundlagen der physischen Erkenntnis gebraucht werde.³² Wir müssen hinzufügen, daß eine Interpretation und ein Gebrauch der physischen Realität dieser Art von einer positivistisch inspirierten Annäherung des Problems zeugt. Bei der Lektüre von Dislevijs Studie entsteht der Eindruck, daß der Autor die Akzente auf die Äußerung von der physischen Realität in den unterschiedlichen Situationen der Erkenntnis setzt und dadurch seine Unsicherheit in der Interpretation der Relation zwischen physischer Realität und objektiver materieller Welt verrät. Eindeutiger und genauer formuliert L. G. Antipenko diese Relation, der die physische Realität als grundlegenden Typus der objektiven Wirklichkeit definiert: Die physische Realität ist seiner Auffassung nach der von der Physik untersuchte Aspekt der objektiven Realität.³³

Die Physik, die physische Theorie, das physische Weltbild sind gleicherweise existierende, wirkliche Dinge, wie wir aber schon sahen, ist es eine sogenannte Spiegelbildexistenz. Auf diese Weise enthält die Frage nach der Natur der physischen Realität vor allem jenes Problem, ob physische Theorien bloß subjektive Konstruktionen oder aber Spiegelbilder der objektiven Wirklichkeit seien. *In Hinblick auf ihre allgemeine Natur ist also die physische Realität von materiellem Charakter, ein grundlegendes Segment von der objektiven materiellen Wirklichkeit.* Dadurch identifizieren wir die allgemeine Natur der physischen Realität. Die physische Realität ist objektivmaterieller Natur. Die physische Realität ist aber nur die eine Unterklasse von der Klasse der objektivmaterieller Realität. Bei der Ausführung der allgemeinen Natur der physischen Realität hoben wir jenes Gemeinsame hervor, was für sämtliche Unterklassen der objektiv-materiellen Realität charakteristisch ist. Eine gegebene Realität in ihrer materieller Natur ist aber noch nicht unbedingt physisch. Die Frage bleibt also offen: *wodurch kann die Natur vom physischen Typ der objektiv-materieller Realität identifiziert werden?* Mit den Worten Lenins ist es schon eine Frage nach Struktur und Eigenschaften der Materie, die zum Gegenstandsbereich der Fachwissenschaften gehört.³⁴

In unserer Auffassung von der Struktur der Wirklichkeit – so Einstein – bewirkten seit Newtons Gründung der theoretischen Physik die Forschungen Faraday's und Maxwell's über elektromagnetische Phänomene die größte Umwandlung. So wurde in Newtons System die physische Realität durch die Begriffe „Raum“, „Zeit“, „materieller Punkt“ und „Kraft“ charakterisiert.³⁵ Im weiteren erschien „der kontinuierliche Kräfteraum außer dem materiellen Punkt als zweiter Repräsentant der physischen Wirklichkeit.“³⁶ Dies setzte zweierlei Programme voraus. In der Elektronentheorie von Lorentz gelten der elektromagnetische Raum und die elektrisch beladenen Teilchen als einander bedingende, gleichwertige Elemente von der Erkenntnis der Wirklichkeit und der Interpretation der Phänomene. „Danach trat die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie auf, die . . . voll und ganz auf raumtheoretischen Überlegungen beruht . . .“³⁷ So beschreibt Einstein die Veränderung von den Vorstellungen über die Struktur der Wirklichkeit.

Diese äußerst bedeutenden Ergebnisse von der Entwicklung der Wissenschaft ändern nichts an der Tatsache, daß die physische Realität in ihrer allgemeine Natur materiell ist. Diese Ergebnisse berühren jedoch unsere Anschauungen über die Struktur der *physischen* Wirklichkeit und so auch die über ihre Interpretation ihrer spezifischen Natur um so beträchtlicher. *Auf zwei Aspekte* der damit zusammenhängenden Schwierigkeiten sollte die Aufmerksamkeit nun gelenkt werden.

Die Wissenschaft war bei ihrem Eindringen in neue Gebiete der materiellen Wirklichkeit gezwungen, neue Methoden einzuführen, neue theoretischen Konstruktionen zu schaffen. Aufbau und Struktur der physischen Theorien ist grundlegend anders geworden. Nach dem natürlichen Gang der Ereignisse folgte dies daraus, daß neue Ebenen, neue Eigenschaften und Relationen der objektiv-materiellen Wirklichkeit erschlossen wurden. Im geschwinden Strome der wissenschaftlichen Entwicklung ist all dies schon nicht mehr so eindeutig.

Im Aufbau, insbesondere aber in den Interpretationen *neuer Theorien können Verzerrungen eintreten* (auf sie wiesen wir sowohl in Hinsicht auf die Quantummechanik wie auch auf die Relativitätstheorie bereits hin). Einer der wichtigsten Gründe dessen ist – wie auch Lenin dies schon unterstrich – ein Mangel an der Dialektik der Erkenntnis, ein Mangel an der Dialektik des Abstrakten und des Konkreten, des Absoluten und des Relativen, d.h. ein Mangel an Kenntnis subjektiver Dialektik. *Der andere Grund* läßt sich auf die Wirkung der neopositivistischen Philosophien zurückführen. Der Idealismus nähert sich der Wirklichkeit von der subjektiven Seiten aus, und zwar von der Wahrnehmung und der logischen Konstruktion, er bleibt jedoch bei einer logisch-semantischen Analyse von den Gebilden und den Formen der Erkenntnis und kann nicht weitergehen.

Die eine grundlegende Methode von der Bekämpfung der Verzerrungen im Aufbau und in den verschiedenen Interpretationen der Theorien („Subjektivismus“, „Absonderung“, „Abstraktheit“) ist *die ontologische Kritik* der theoretischen Konstruktionen. Dies setzt aber ihrerseits die Kenntnis und die Anwendung der *objektiven Dialektik* voraus.

All diese Faktoren führen in ihrer Gesamtheit dazu, daß die Erschließung von neuen Formen und Ebenen der *physischen* Realität neue Irrwege erzeugt, die die einzelnen Strukturelemente und deren Relationen auf den Kopf stellen, während sich die Frage nach der Struktur der *physischen* Realität bald mit der vulgärmaterialistischen, bald mit der idealistischen Interpretation der allgemeinen Natur derselben vermischt. Aus den „Konstruktionen“ des „Elektrons“ und der „ ψ - Funktion“ schreibt H. Margenau der letzteren fundamentale physische Realität zu.³⁸ In den allgemein verbreiteten neopositivistischen Interpretationen wird an die Stelle des „Dinges“ das „Ereignis“ (oder „das Phänomen“) gesetzt und in diesem Zusammenhang transformiert sich die Interpretation der Kausalität zu einer Relation „Ereignis-Ereignis“.³⁹ So entsteht dann jenes Bild über die physische Realität, in dem einzig nur hoch Zustände und Relationen existieren. In anderen Fällen subjektivieren sich die Relationen. Dies ist in der Relativitätstheorie der Fall, als Relativität und Bezugssystem auf den Standpunkt des Beobachters zurückgeführt wird. A. D. Aleksandrow bringt den falschen Standpunkt über die Äquivalenz des ptolemäischen und des kopernikanischen Systems mit diesem Fall in Verbindung.⁴⁰ Die Bezugssysteme sowie die Erscheinungen der Gegenstände und Prozesse in ihrer Relation zu den Bezugssystemen sind, so Aleksandrow, bei weitem nicht weniger real.⁴¹ Die allgemeine Relativitätstheorie ist eine Theorie der inhomogenen Raumzeit. So sind gleichwertige Bezugssysteme in dem Sinne nicht möglich, wie Inertialsysteme in der spezifischen Relativitätstheorie gleichwertig sind.⁴² Die sich aus der Deutung der Relation zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ergebenden Mißverständnisse verursachten nicht nur in die deterministische Auffassung Störungen, sondern führten auch zur Infragestellung von der Existenz der Elementarteilchen. Die Atome und die Elementarteilchen sind, wie das Heisenberg oft formuliert, nicht „ebenso“ wirklich, wie die alltäglichen Phänomene. Sie bilden eher eine Welt der Tendenzen und Möglichkeiten als eine der Dinge oder der Tatsachen.⁴³

In der heutigen theoretischen Physik sind zahlreiche Fragen über die Struktur der physischen Realität noch offen. Dies ist aber abgesehen von dem durch den Neopositivismus verursachten Wirrwarr um die Interpretation der physischen Realität, ein natürliches Phänomen. Die Physik erschließt ihren Gegenstand Schritt für Schritt, ihr Objekt verändert sich unaufhörlich. Die einzelnen Etappen der physischen Entwicklung liefern über bestimmte Seiten und Bezüge der objektiv-physischen Realität mehr oder weniger treue, adäquate Spiegelbilder. Mit der Veränderung des Gegenstandes der Physik, mit dem Fortschritt und der Vertiefung der physischen Forschungen schreitet die Erkenntnis von der Erscheinung in der Richtung des Wesens, währenddessen zahlreiche neue Probleme in Hinsicht auf die Struktur der physischen Realität auftreten. Zu deren Beantwortung entstehen neuere Hypothesen, Theorien. Das letzte Kriterium der gegenständlichen Wahrheit der physischen Begriffe, Theorien, Weltbilder ist die *Praxis*. In letzter Instanz entscheidet die Praxis auch das Problem der realen Existenz (so zum Beispiel, ob Quarks existieren oder nicht) sowie das der Beschaffenheit der physischen Existenz. Die Fragen nach der allgemeinen,

sowie der spezifisch physischen Natur des Seins erhalten letztlich ihr Kriterium gleichfalls in der Praxis; in der gegenständlich-materiellen Wechselwirkung von Mensch und Natur, in der historisch sich ändernden gesamtgesellschaftlichen Tätigkeit der Menschheit.

ANMERKUNGEN

- ¹ J. Ward, *Naturalism and Agnosticism*. I–II. London, 1906. Zitiert von Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*. Berlin, 1971. S. 279.
- ² A. Rey, *La Théorie de la physique chez les physiciens contemporains*. Paris, 1903. Zitiert bei Lenin, *ebda*, S. 263–264.
- ³ Lenin, *ebda*, 52.
- ⁴ M. Bunge, *Filoszifija fiziki*. Mir, 1975. S. 88–89.
- ⁵ Lenin, *a. a. O.* S. 305.
- ⁶ A. Einstein, B. Podolsky, N. Rosen, "Can quantum mechanical description of physical reality be considered complete?", in: *The Physical Review*, 47. S. 777.
- ⁷ Einstein, *Mein Weltbild*. Zürich-Stuttgart-Wien, 1953. S. 212.
- ⁸ L. de Broglie, *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1968. S. 295.
- ⁹ W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg, 1955. S. 21.
- ¹⁰ Einstein, *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1969. S. 305.
- ¹¹ Heisenberg, *a. a. O.* S. 126.
- ¹² W. Heisenberg, *Physik und Philosophie*. Stuttgart, 1959. S. 23.
- ¹³ *Ebda*, S. 143.
- ¹⁴ *Das Naturbild der heutigen Physik*, S. 12.
- ¹⁵ M. Bunge, *a. a. O.* S. 80–81.
- ¹⁶ A. Einstein, *Válogatott tanulmányok*, S. 98. und 250.
- ¹⁷ *Ebda*, S. 241.
- ¹⁸ R. A. Aronow, *Prostranstwo i vremja i prostranstvovremja* (Problemi istorii imetodologii nauchsnovo poznanija), Moskau, 1974. S. 275.
- ¹⁹ A. D. Aleksandrow, *A relativitáselmélet filozófiai tartalma és jelentősége* (A modern természettudomány filozófiai problémái), Budapest, 1962. S. 127.
- ²⁰ Heisenberg, *Válogatott tanulmányok*. Budapest: 1967. S. 37.
- ²¹ Lenin, *a. a. O.* S. 374.
- ²² Marx charakterisiert mit diesen Worten den sogenannten Warenfetischismus in I. Band des *Kapitals*. Die Analogie liegt nahe, wenn man daran denkt, daß einzelne Physiker über den "freien Willen" des Elektrons reden.
- ²³ H. Margenau, *The Nature of Physical Reality*. A Philosophy of Modern Physics. New York – Toronto – London, 1950. S. 3–5.
- ²⁴ Lenin, *a. a. O.* S. 320.
- ²⁵ Lenin, *Összes művei*. Bd. 29. Budapest, 1972. S. 172.
- ²⁶ *Ebda*, S. 149 und 160.
- ²⁷ *Ebda*, S. 172.
- ²⁸ *Ebda*, S. 305.
- ²⁹ *Das Naturbild der heutigen Physik*, S. 11.
- ³⁰ *Ebda*, S. 21. und 18.
- ³¹ P. S. Disleij, *O fundamentalnih ponjatijah i principah sovremennoj fiziki* (Problemi istorii i metodologii naucnovo poznanija). Moskau, 1974. S. 264.
- ³² *Ebda*, S. 263.
- ³³ L. G. Antipenko, *Problema fiziceskoj real'nosti*. Moskau, 1973. S. 8–10.
- ³⁴ Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*, S. 260.
- ³⁵ Einstein, *a. a. O.* S. 235.
- ³⁶ *Ebda*, S. 237.
- ³⁷ *Ebda*, S. 238.
- ³⁸ H. Margenau, *a. a. O.* S. 453.
- ³⁹ Diese Interpretation wird in zitierten Buch L. G. Antipenkos gründlich analysiert.
- ⁴⁰ A. D. Aleksandrow, *a. a. O.*, S. 170.
- ⁴¹ *Ebda*, S. 126.
- ⁴² *Ebda*, S. 171.
- ⁴³ Heisenberg, *Válogatott tanulmányok*, S. 197.

INDEX

<i>Karl Acham</i> : Fortschrittskonzeptionen der Geschichts- und Gesellschaftstheorie ...	3
<i>István Pais</i> : Die aristotelische Philosophie I.	39
<i>László Erdei</i> : The Logic and Method of Marx's "Capital"	87
<i>János Kelemen</i> : Has "Good" a Meaning?	103
<i>Imre Szilágyi</i> : Europe, beware!	119
<i>Endre Kiss</i> : Ein Versuch, Hegels letzte Arbeit zu verstehen	145
<i>István Fehér</i> : Zum Denkweg des jungen Heidegger	163
<i>György Csepeli</i> : Language and the Nation	185
<i>Ilona Koncz</i> : Kritik der logischen Konzeption Th. W. Adornos	195
<i>Ella Csikós</i> : About Analogy in Thinking	209
<i>József Horváth</i> : Die "physische Realität" als Problem	221

A kiadásért felelős az Eötvös Loránd Tudományegyetem rektora
A kézirat nyomdába érkezett: 1986. július. — Megjelent: 1987. november

Terjedelem: 19,95 A/5 ív. — Példányszám: 550.

Készült monószedéssel, íves magasnyomással,
az MSZ 5601–59 és az MSZ 5602–55 szabvány szerint.

86.1102. Állami Nyomda, Budapest
Felelős vezető: Mihalek Sándor igazgató

ISSN 0524 – 9023

